صحوة العقل مع

تاريخ المذاهب الفلسفية

دكتور
عصام الدين محمد على



الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزى وشركاه

صحوة العقل

مع

تاريخ المذاهب الفلسفية

دكتور

عصام الدين محمد علي

الناشر منشأة المعارف بالاسكندرية

جلال حزى وشركاه



تصدير

تؤثر غالبية الناس أن تنجو بنفسها بعيداً عن لغو الفلسفة والفلاسفة محترزين بهذا من الوقوع في براثن الكفر والالحاد!

ويستند هؤلاء في نزعتهم على أن الفلسفة تقضي على الدين بفلسفته ، ويتساءلون : ما كانت حاجتنا للفلسفة وبين أيدينا كتاب الله يقطع بالإيمان ، ويمدنا باليقين ؟

وينسى من يدعي ذلك ، أن الدين الإسلامي جاء عليه وقت ، وقد كادت تقوضه دعاوى المشركين الفلسفية والعقائدية ، بما نسجوا حوله من أباطيل ، وما نسبوا إليه من أغاليط .

لهذا كان لا بد لهذا الدين ، لمن يقوم بالدفاع عنه . . . وجاءت الفلسفة الإسلامية ممثلة في علم الكلام ، رداً حازماً ، فرضته الضرورة وأجبرته ظروف العصر .

ومهما يكن من أمر ، فنحن نود أن نقرر في هذا المكان ، أننا بصدد هذا الموضوع لسنا أمام دين مفلسف ، وإنما نحن وجهاً لوجه أمام فلسفة مؤمنة . . . . آمنت بالخالق ووحدانيته . . . . . ولهذا فقد اختلفت العادة هنا ، مما يدعونا دعوة الغالبية المتوجسة لعدم الخوف من قراءة الفلسفة أو الخوض في مسائلها !

وسنجد أنفسنا مع سقراط الموحد ، الذي آمن إيمانا راسخا بأن الفلسفة المتعقلة تقضي بالتوحيد الكامل ، وأن المتأمل في الكون ، لا بد من أن ينتهي إلى حقيقة وجود خالق ومدبر قادر واحد ، لا يشاركه أحد في هذا الصنع والإبداع الفريد ! . . وبعد، فنحن لم نعرض للفكر اليوناني أو غيره من نواحي التفكير المتعلقة باتجاه التوحيد المبكر لنستفيد العبرة ، او نستمد المعرفة ، وانما لننتهي الى ان الفكر الاسلامي الموحد هو الصيغة الكاملة لصحة العقيدة والايمان الخالص . .

دكتور / عصام الدين محمد

مقدمة

ترجع الأهمية الخاصة للمخطوط الذي بين أيدينا ، لحيوية وأهمية الموضوع الذي تناوله : سانتلانا .

فان كيفية انتقال التراث اليوناني الى المسلمين ، والطريقة التي تناول بها فلاسفة الإسلام هذا التراث ، وحركة النقل والترجمة التي مكنت المسلمين من هذه المعرفة وتقييمها ، وغير هذه المسائل ، ما زالت تشغل بال الباحثين إلى يومنا هذا .

والحقيقة ، أن سانتلانا يمهد قبل دخوله في هذا الموضوع الرئيسي ، بعرض تاريخي ممتع يبسط فيه بعض الأفكار لفلاسفة اليونان القدامى وينقدها ، ثم هو في الوقت نفسه يقابل هذه الأفكار بأفكار الفلاسفة المسلمين مبينا أوجه الاتفاق والاختلاف ، وهو تقريباً ينتهي في جميع الحالات إلى المطابقة أو المماثلة خاصة فيما يتعلق بأفكار أفلاطون وأرسطو . بل إنه قد جازف ـ كما فعل البعض ـ وأعدم الأفكار الاسلامية وحرمها من الجدة أو الابتكار ، والقى بها في أحضان الفتنة اليونانية .

ونحن نلمس من خلال عرض سانتلانا في تاريخه للمذاهب ـ الذي قصره على العصر القديم ـ بروز مشكلة التوفيق بين العالم

المعقول والعالم المحسوس ، بين المادة والنفس ، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة .

وفيما يتعلق بهذا الأمر ، يتبين بجلاء دفاع سانتلانا المتحمس للعقل ومن ورائه تأييد فكرة : وجود الله إلى حد مهاجمة النزعة المادية في تفسير الوجود .

ونحن نعلم بالطبع : أنه منذ بدء الخليقة وهذه النظرة المزدوجة قائمة : المادية ، والعقلية .

الأولى : تجزم بأن كل ما هو موجود فهو مادي ، أو يعتمد كلية في وجوده على المادة ، والأكثر من ذلك تخصيصاً : أن الإنسان ليس جسماً وروحاً ، وإنما هو جسم أو امتداد فحسب . . . . ونهاية هذا الموقف . . . . إنكار وجود الله !

الثانية : تبرهن على وجود عقل يفارق المادة ، ووجود هذا العقل في حد ذاته ومفارقته كلية للمادة ، يثبت أنه ليس من خلقها أو نتاجها ويتعين طبقاً لذلك أن يخلقه عقل أول كلي . . . . إنه العقل الإلهي !

وفي المراحل المتقدمة للفلسفة اليونانية ، أطل المذهب الذري برعاية : لوقيبوس ، وتولاه بالكمال من بعد : ديمقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد ويسيطر هذا المذهب ـ الذي أرجع العالم والانسان فيه الى مجرد ذرات ـ حتى يبرز أنكساغوراس(٤٥٠ ق. م) ليضع أول بارقة تدل على وجود العقل .

ولكن انكساغوراس ،يخيب امال سقراط(٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق . م) الذي أعتقد أنه وجد ضالته عنده ، ولم يلبث أن وجده متخليا عن

طريق العقل الذي كان قد سلكه في البداية . فيتجه سقراط إلى الانسان يهذب أخلاقه ، ويصل عن هذا الطريق إلى اعتراف الإنسان بالله ومعرفته له . فقد أدرك سقراط أن المخلوق إذا عرف الخير ، فقد أصبح الطريق لمعرفة الله بعد ذلك سهلا وممكنا ، لأنه قمة الخير !

ويجد أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م) في البحث ويعمل فكره ويقدم المثل ، بها يحاول أن يوفق بين العقل والحس ، أو يجمع بين الثنائية المتناقضة !

أما أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق . م) فقد وجد الحل لهذا الإشكال ، وخرج بالقوة والفعل ، والهيولى والصورة ، ليفسر هذا اللغز المحير !

وعلى أية حال ، فقد كانت محاولات : سقراط ، وأفلاطون وأرسطو متعاطفة مع العقل ، هاجرة الحس ، والمحسوس .

وإلى العالم الإسلامي ، ينتقل هذا التراث اليوناني العظيم بشكه ويقينه ، بالحاده وإيمانه .

وتتم أول حركة للنقل في عهد بني أمية : حيث أمر خالد بن يزيد ابن معاوية (عام : ٨٥ هـ) بنقل كتب الطب والكيمياء .

وتبلغ حركة النقل والترجمة ذروتها في العصر العباسي خاصة أيام الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) .

وفي الأندلس : كان القرن الرابع هناك ، يضاهي القرن الثالث في المشرق ، ففي كليهما بلغت الحضارة المادية أوج رقيها .

وفي هذا العصر ، كانت الحركات الفكرية المادية في العالم الاسلامي تلقى أعنف وأشد مقاومة خاصة على أيدي فقهاء المسلمين .

وتغلب على العالم الاسلامي النزعة الصوفية لأفلوطين (٢٠٥ ـ ٢٧٠ بعد الميلاد) وتلقى صدى عميقاً فكرة الفيض أو الصدور التي تقترب كثيرا من التوحيد الاسلامي ، ولقد أبعدت هذه النزعة بالفعل معظم التيارات المادية القاسية التي كانت سائدة إبان هذه الفترة .

ويعكس العصر الوسيط صورة حية ، لفترة اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالا تاما ، وخاض هذه التجربة : المسلمون ، واليهود والمسيحيون على السواء ، مستعينين ببذور الافلاطونية الجديدة .

فلقد اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية ، حين امتدت غزواتهم إلى اسيا الصغرى ، متجهة صوب أبواب القسطنطينية .

ونجح ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) في الوصول لمزيج منسجم بين القرآن ، ونمط افلاطوني جديد ، لنظرية صدور الأشياء جميعا عن الله ، مصوغة في المصطلح الارسطي .

ويعد ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) شارح أرسطو بلا منازع خلال العصور الوسطى . غير أن تأييده لنظرية قدم المادة ، وإنكاره للخلود ، كان خروجا على أصول الدين الاسلامي .

وعقب وفاة : ابن رشد ، وضع رد الفعل اللاهوتي الذي مهد له تفكير الغزالي الصوفي (١٠٥٨ ـ ١١١١) حدا للفترة الخلاقة في الفلسفة الاسلامية .

وخضع المفكرون اليهود ـ الذين يعيشون في البلاد الاسلامية ، ولا سيما أسبانيا ـ لمؤثرات فلسفية مماثلة .

ولقد كان : سليمان بن جبرول (١٠٢١ ـ١٠٥٨) متأثرا بالروح الجديدة تماماً .

وكتب موسى بن ميمون (١١٣٥ ـ ١٢٠٤) دلالة الحائرين ، الذي يعد ـ بحق ـ أفضل تطوير للفلسفة الارسطية ينسجم مع التوحيد اليهودي .

وكان له تأثير ملحوظ على : توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) وهنا أيضاً ، حصل رد فعل لاهوتي ، فقضى على النظر الفلسفي اليهودي في العصر الوسيط .

وشهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ـ التي تمتد من نهاية القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادي عشر برءا تدريجياً ـ وإن لم يكن متصلاً بأي حال من الأحوال ـ من همجية العصور المظلمة ، ولم يكن للفلسفة وجود مستقل ، غير أن المفاهيم الفلسفية بقيت بفضل آباء الكنيسة وخاصة : أوغسطين .

وكان مذهب : أريجينا ـ الأفلاطوني الجديد ـ الذي ظهر في القرن التاسع نتاجاً فريداً للعبقرية الفردية .

ويعتبر القرن الثاني عشر عصر التحرر من النصوص الأرسطية ، حيث خرج فيه : أنسلم بأقوى الأدلة الوجودية لإثبات وجود الله .

أما القرن الثالث عشر ، فإنه يعد أهم فترة في فلسفة العصر الوسيط حيث وضع : الأكويني ، تركيب العصر الوسيط الخالد الذي ألف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحي .

وتتلخص روح فلسفة العصر الوسيط في العبارة التي تتحدث عن الفلسفة باعتبارها خادما للاهوت والتي قالها بطرس داماياني (١٠٠٧ ـ

١٠٧٢) وهو لاهوتي محافظ ، ويقدمها لنا أنسلم في جملة رشيقة يقول فيها :

إن الايمان يسعى إلى أن يفهم على أساس عقلي !

ويستمر الصراع بين الالحاد والايمان حتى العصر الحديث ، فيقدم لنا ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) تأملا عقليا مبدعاً في إثبات وجود الله ، يقترب تماماً من دليل أنسمبل الأونطولوجي ، وممثلا في الكوجيتو الديكارتي الشهير الذي ينتهي إلى أن : شك الانسان نفسه في وجوده ، ينقد نفسه بنفسه ، ويعد دليلاً صارخاً على وجوده ، كما أن فكرة كائن كامل لا يمكن أن توجدها قدرة ناقصة ، وهذا إثبات لوجود الله .

ومن اليقين بعد الشك ، إلى أول فيلسوف أوربي ملحد أعني : شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) ويسير معه في الاتجاه نفسه : كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) يحيي المادية القديمة بماديته الجدلية التي استمد أصولها من : هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) .

ولم يكن العلماء أقل غباء من الفلاسفة الماديين ، بل لقد تفوقوا عليهم ، حيث سادت حتى القرن الثامن عشر فكرة لديهم بأن : نظريتي : لا بلاس ، نيوتن ، مفتاح لجميع العلوم !

غير أن هذه النظرية تنهار ، ومعها العقيدة الجوفاء في نهاية القرن نفسه ، ولقد اكتشف العلماء ذلك بأنفسهم ، حين أخفقوا في تفسير ظاهرة الضوء بالمصطلحات المادية ، وذلك عقب نشر نتائج تجارب : ماكسويل .

وأصبح الضوء مشكلة عويصة لا يعرف العلماء كيف يفسرون

معمياتها ، بعد أن عجز التفسير المادي عن تقديم الحل المنشود !

وحتى نظرية : داروين ، والتي كانت تعد من أشد النظريات صلابة أمام النقد ، ثبت عجزها واخفاقها في بعض النواحي : فلقد فسرت لنا تلك النظرية صدور الكائنات جميعا عن نوع واحد ، ولكنها لم تستطع أن تبرز لنا كيفية ظهور الانواع الجميلة وأسبابه .

كذلك فان الانتخاب العشوائي الذي تحدث عنه داروين ، لا يعطينا بحال ذلك الابداع والاتقان والدقة في التصميم في مخلوقات الله ! .

كذلك أثبت العلم الحديث ، أن كل نوع من الكائنات يختلف عن غيره ، لأن لكل نوع أصل مستقل ، وبهذا يتعذر أن يكون نوع واحد ، أصلا لهذه الانواع كلها !

ولقد أجمع علماء القرنين : الثامن عشر ، والتاسع عشر ، على أنه لا يوجد أدنى خلاف حول قانون العلة والمعلول الميكانيكي !

وأن الخلاف الوحيد ، ينحصر في دائرة المؤمنين بما بعد الطبيعة . . . !

وجاء القرن العشرون ، حاملا تكذيبا لهم ، حيث ثبت أن هناك ظواهر كثيرة طبيعية ، تبطل كل جهد لتعميم التفسير المادي الطبيعي !

وضاعت مع تلك النتيجة : عبارة نيتشه حين هتف قائلا : لقد مات الإله الآن !!

وبعد . . . . لقد حارت العقول . . . . وجاء القرآن ليرد عليها ويردها ، ويسكنها ويسكتها ، وكان عليها أن تؤمن لتأمن ، حين قال ربها : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾.

ولكن الهداية ، لم تمنع الغواية ، فعاندوا ، وكابروا ، وساروا في طريق اليأس يمنون أنفسهم : بالأمل والرجاء . لقد كانت دائماً لهم أمنية واحدة مشتركة : أن يبرهنوا على أنهم جاءوا من العدم وينتهون ـ حتما ـ الى العدم .

ولم يسلموا ، أو يستسلموا حين جاءتهم الآيات البينات . . . طفقوا يبحثون ، وانتهوا من حيث بدأ أسلافهم : إلى المادة والفناء .

لقد أعماهم الفيض الالهي المتدفق ، فراحوا هنالك في ركن قذر يتأملون خسة المادة . . وتجاهلوا نور الشمس ، وراحوا يتخبطون في الظلام . . . وكادوا أن يختنقوا ، فعادوا يتلمسون الحياة تنبعث من الهواء الذي لا يرونه !

إن عليهم أن يقولوا لنا : لماذا الهواء ضرورياً لبقائنا ونحن لا نلمسه . . . . . . ولماذا كانت الأرض يابسة نسير عليها . . . ولماذا لم تكن السماء شبيهة بها . . . ولا تحلق علينا . . . ؟

بل إنهم وقفوا أمام كل عمل يشهد بالنظام مشدوهين ، ولكن سرعان ما جذبتهم طبيعتهم الدنسة . .

وعادوا يرددون : إن الانسان قطعة من العالم الجامد !

فخرج جلهم عن وعيه ، وأما البقية الباقية ، فانها تحاول أن

تتماسك . . . . إنها نهاية المعاندة . . . . معاندة
العقل ، فلو أنهم ساروا في طريقه لأوصلهم الى صانعه . . . . إلى
بارئه . . . . إلى الفيض الذي لا ينضب معينه . . . . إلى
الله !

دكتور
عصام الدين محمد

دروس التعاليم الفلسفية
للاستاذ سنتلانا

باسم الله — أيها السادة — إن المقصود من هذه المحاضرات هو
النظر فيما كان بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية
من التعلق سيما مذاهب فرق المتكلمين المعتزلة منهم والأشاعرة
ثم حكماء الاسلام الى تحقق ما اقتبسته كل فرقة من اليونان وكيف
أفرغته في قوالب الاسلام. وقد رأيت أنه من المناسب بل ومن الضروري
قبل الخوض في موضوعنا هذا أن أقدم لكم نبذة اجمالية في معنى
الفلسفة وما الغرض المقصود منها عند اليونان مع الأشارة
الى أمهات المسائل عندهم وأهم الفرق حتى يكون ذلك كالتوطئة
لما سنورد فيما بعد
بحول الله ك أجتنب فيه بقدر الامكان الإطناب الممل والإيجاز المخل
على أنه ليس الغرض استيعاب فلسفة اليونان على اختلاف أقاويلها
وتشعب مذاهبها اذ لا يسعنا الى ذلك الوقت مع قلة الحاجة إليه
بخصوص مطلوبنا فالأولى ان نقتصر من المذاهب على أهمها

كما كان كما عبدا ... فاذا أردت ان تعلم اسماء دهي الجهل والغفلة ثم الحزن وسوء الخلق والطمع وعدم الصبر على الشهوات وسائر أنواع الشرور فقد استولى عليها ولم تكن تقهره كما كانت من قبل قال قابس أسألك ان تخبرني ما قوة التاج الذى تتوج به السعادة من يصل إليها قال الشيخ انه يفيد السعادة يا فتى فقد يصير المتوج به سعيدا مغبوطا لا تتعلق آماله بغيره في ادراك السعادة بل قد يجدها من نفسه ولا يحتاج إلى غيرها قال قابس فاذا توج ماذا يصنع والى أين يكون مصيره قال الشيخ الى الفضائل يقدنه الى المحل الذى منه جاء ويرينه حال من بقى هنالك وما هم فيه من نكد العيش والشقاء وضلال السبيل هم كالعبيد يسوقهم أعداؤهم حيث شاؤا فمنهم من استولى عليه الشهوات ومنهم من قاده الكبر والطمع أو العجب إلى غير ذلك فقد تمكنهم التخلص منها ووقعوا فيه حتى يتلوا بل لازالوا مدة عمرهم في اضطراب فقد نسوا ما أوصاهم به الملك فلا يجدون الطريق الموصل الى السعادة قال قابس هذا صواب

سانتلانا

سانتلانا ـ دافيد : ولد عام ١٨٤٥ بتونس وتوفي عام ١٩٣١ .

وهو مستشرق ايطالي ، تلقى علومه في روما . ولقد عني بدراسة الفقه الاسلامي ، وانتدب لوضع القانون المدني والتجاري لتونس .

وعين سانتلانا أستاذا لتاريخ الفلسفة ، بالجامعة المصرية الأهلية . وألقى فيها عدة محاضرات بالعربية عن : تاريخ المذاهب الفلسفية وهي تلك التي بين أيدينا .

ونحن نلمس ـ على الفور ـ لدى النظر في مضمون هذه المحاضرات ، أن سانتلانا مدرك تماماً لابعاد ومجال الفلسفة الاسلامية والمباحث التي خاض فيها العرب والمسلمون .

كما ندرك بوضوح ، تلك المحاولة الناجحة التي يقوم بها سانتلانا في سبر أغوار بعض نصوص الفلسفة اليونانية والاسلامية ، ومعرفته معرفة كاملة بمعالم حركة النقل والترجمة التي تمت من التراث اليوناني الى العربي .

ولكننا مع هذا نتحقق ، من أن سانتلانا ينظر للفلسفة الاسلامية باعتبارها جزءا مكملاً لأفكار اليونان ، أو هي صورة مكملة أو مقلدة

تماما ، أو مطابقة للفلسفة الهلينية .

والحقيقة ، أن رأي سانتلانا هذا ، يتفق مع الفكرة التي نادى بها معظم المستشرقين من أمثال : دي بور ، أرنست رينان ، براون ، نيكلسون ، ماسنيون ، آربري ، أوليري ، جيوم ، جولد تسهير ، ماكس مايرهوف . حيث أعدموا الفلسفة الاسلامية تماما ، وسلبوها كل خلق وتجديد . وهذا أمر من بين أمور كثيرة تعرضنا لها في شرحنا وتعليقنا على آراء سانتلانا ، وقدمنا ما يثبت يقينا عدم صحته .

منهج التحقيق

اعتمدنا في تحقيق هذا المخطوط على النسخة المصورة بالميكروفيلم تحت رقم ٢٩٩٠ عن الاصل الموجود والمحفوظ بمكتبة دار الكتب بالقاهرة .

وقد رأينا أن نسجل أرقام الصفحات المكررة هنا ،وكذلك العبارة التي تبدأ بها الاجزاء المكررة ، والتي تنتهي عندها . مع ذكر الصفحات التي تماثلت معها حتى ينتفع بها كل من يرجع إلى الأصل وهي كما يلي :

١ ـ من ص ١١٥ من قوله : قال الاسكندرانيون إلى قوله : في سعادة لا نهاية لها ص ١١٩ .

تكرار لما في ص ١٣٨ وحتى ص ١٤٣ .

٢ ـ من ص ١١٩ من قوله : الأفلاطونية لم تتصدع إلى : صاحب حكمة الاشراق ص ١٢٠ .

تكرار لما في ص ١٦١ وحتى ١٦٢ .

٣ ـ من ص ١٢٠ من : على التمييز الى :ما هو في نفسه حق .

تكرار لما في ص ١٥٩ وحتى ص ١٦١ .

٤ - من ص ١٢٣ : من : وذلك أن الحكمة أصول الشريعة
إلى: ص ١٢٥ (ومبنى مذهبهم) .
تكرار لما في ص ١٥٦ وحتى ١٥٩ .

٥ - من ص ١٢٦ قوله : هذه الحكمة وحتى ص ١٢٨ عبارة :
اضطررنا نحن في هذا الكتاب .
تكرار لما في ص ١٥٥ وحتى ص ١٥٦ .

٦ - من ص ١٢٨ من قوله : إن من يتلألأ إلى قوله : وقد حصنت
ص ١٣١
تكرار من ص ١٥١ وحتى ص ١٥٤ .

٧ - من ص ١٣١ من : فأكون داخلا حتى ص ١٣٣ عبارة : شطر
الحسن
تكرار لما في ص ١٤٨ وحتى ص ١٥١ .

٨ - من ص ١٣٣ من أول : لأن التشبيه الى ص ١٣٦ بلا بدن .
تكرار لما في ص ١٤٥ حتى ١٤٨ .

٩ - من ص ١٣٦ من : قال البناني إلى ص ١٣٨ عبارة : بنفسه
إلى الإله .
تكرار لما في ص ١٤٣ وحتى ص ١٤٥ .

وبالاضافة إلى ذلك فانه أثناء مراجعتنا للنص تبين لنا أن هناك بعض التصحيحات عليه مذكورة بالهامش ، وقد تبين لنا أن معظمها لا يتفق مع الأصل وقد قمنا بوضع ما يتناسب منها ، وحذف ما لا يتناسب ، واستبداله بما رأيناه يتفق مع الأصل .

ونود أن نشير إلى نقطة منهجية هامة هنا ، وهي تلك التي تتعلق

بوجود بعض كلمات أو عبارات لا تتفق مع قواعد وأصول اللغة العربية السليمة . وقد رأينا مع التسليم بذلك وملاحظته عدم إجراء أية تعديلات حتى ولو بالهامش .

وآثرنا ذلك حتى نقدم للقارىء المعنى الحقيقي الذي أراده المؤلف طبقا لتعبيره الشخصي . كما وأن الالتفات لهذه الناحية كان حتما سيكون على حساب التعليق والتحقيق حول النص وذلك لكثرتها ، وغرضنا الأول هو عرض هذه المحاضرات ومناقشتها بعد فهمها ونستثني من ذلك ، الأخطاء النحوية البارزة التي صححناها بالفعل .

وفيما يتعلق بوضع العبارات والجمل ، فقد كنا حريصين على وضع الفواصل المناسبة لها ، لأنها دون ذلك تصبح عسيرة الفهم وعديمة الجدوى .

وقد قابلتنا بعض كلمات تنقصها بعض حروف ، فرأينا كذلك تسجيلها كاملة ، ولم نر داعيا لذكرها في الهامش .

وقد لمسنا في تحقيقنا لهذا النص ، أن المؤلف لا يلتزم بخط منهجي متسلسل في عرض المذاهب والاشخاص ، فهو يترك النسق فجأة ، ويتجه إلى نسق مخالف تماما ، ثم يعود للأول مرة أخرى .

وقد رأينا في تعليقنا ، أن نسجل الترجمة عن المذاهب والفلاسفة عند ذكرهم لأول مرة ، ثم لدى معاودة المؤلف للكلام عنهم نحاول أن نقدم نبذة عن فلسفتهم وأهم وجهات نظرهم .

وقد تقابلنا في هذا النص مع بعض الأخطاء الشائعة التي وقع فيها مؤرخو الفلسفة الاسلامية الاقدمون جميعا من أمثال : ابن أبي

أصيبعة ، والقفطي ، والشهرزوري ، والبيهقي ، والشهرستاني ، والبغدادي ، والاسفراييني . . . الخ .

تلك الاخطاء التي تتعلق ـ على الاخص ـ بنسبة أقوال فيلسوف لفيلسوف آخر ، أو نسبة أقوال لفيلسوف ليست له خاصة بالنسبة لافلاطون وأرسطو ، ونسبة عبارات في كثير من الاحيان لكليهما ، وهي أقرب ما تكون ـ مثلا ـ لمذهب أفلوطين .

والمؤلف في مخطوطه الذي نتناوله يعتمد في الحقيقة على عدة مراجع هي عمدة بحثه والذي أقامه عليها ، خاصة فيما يتعلق بحركة النقل والترجمة في مراحلها المختلفة وهي : إخبار الحكماء بأخبار الحكماء ، للقفطي . وعيون الانباء في طبقات الاطباء ، لابن أبي أصيبعة . والفهرست ، لابن النديم . . .

والمعروف أن المرجعين السابقين أخذ صاحباهما فيهما عن : ابن النديم وكتابه القيم : الفهرست ، الذي يعد من أهم وأدق المراجع على الاطلاق ، والذي ما زال يعول عليه الكثير من الباحثين في أبحاثهم .

وقد قمنا بمراجعة كاملة للمطابقة بين كافة العبارات التي استقاها المؤلف من هذه المصادر ، وأوضحنا الخلاف الموجود أحيانا بين الأصول وما أورده المؤلف ، وقمنا بتسجيل العبارات الصحيحة طبقا لورودها بهذه المؤلفات الرئيسية .

وعلاوة على ذلك ، فقد رجعنا لعدد من المصادر الهامة المتصلة بهذه المادة والتي تعد عمادا قويا نعتمد عليه في التحقيق والتعليق على الموضوع . وأوردنا قائمة بأسماء هذه المصادر ـ التي رجعنا اليها ـ وتاريخ صدورها .

وينبغي أن ننوه، إلى أننا قد قمنا باضافات جديدة لمادة هذا الموضوع وذلك نظرا لما استحدث في مجال دراسة الفكر الفلسفي الاسلامي خاصة فيما يتعلق بالكشف عن بعض النصوص الجديدة التي تغيرت في ضوئها بعض المسائل التقليدية التي أشار اليها سابقا والتي لم تكن بعد قد ظهرت أو اتضحت في عصره ، بالرغم من أن الفترة الزمنية بيننا وبينه ليست بعيدة . ذلك لأن الباحثين في هذا المجال لم يكفوا عن البحث منذ ذلك الوقت حيث وصلت إلى أيديهم وثائق جديدة ومخطوطات كشفت ونشرت ، ومادة عميقة في مختلف نواحي الفلسفة كانت ثمرة لهذه الجهود .

والله تعالى الموفق

دروس التعاليم الفلسفية
للأستاذ سانتلانا

باسم الله ـ أيها السادة إن المقصود من هذه المحاضرات هو النظر فيما كان بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية من التعلق سيما مذاهب فرق المتكلمين المعتزلة [1] منهم ، والاشاعرة [2] ، ثم حكماء الاسلام لكي يتحقق ما اقتبسته كل فرقة من اليونان وكيف أفرغته في قوالب الإسلام .

وقد رأيت أنه من المناسب بل ومن الضروري قبل الخوض في موضوعنا هذا ، أن أقدم لكم تمهيداً مجملاً في معنى الفلسفة وما الغرض المقصود منها عند اليونان ، مع الاشارة إلى أمهات المسائل عندهم وأهم الفرق حتى يكون ذلك كالتوطئة لما سنورد فيما بعد ـ بحول الله ـ أجتنب فيه بقدر الامكان الاطناب الممل ، والإيجاز المخل .

---

(١) المعتزلة : احدى الفرق الفلسفية الاسلامية ، نشأت مع بداية القرن الثاني الهجري ، وقد تميز رجال المعتزلة على غيرهم باستخدام العقل في براعة فائقة معتمدين على الأدلة والحجج العقلية في تناول مسائل الكلام ، وكان من أبرز ما أعلنوه فكرة : حرية الارادة الانسانية .

(٢) الاشاعرة : تنسب هذه الفرقة لأبي الحسن الاشعري وهو : أبو الحسن علي بن اسماعيل بن موسى الاشعري ، صاحب الاصول والقائم بنصرة مذهب أهل السنة وكان أولاً معتزلياً ثم انخلع عن مذهب الاعتزال وتوفي سنة ٣٣٠ هـ ، ومن أهم ما تمسكت به الأشعرية ما قال به السلف من التمسك بكتاب الله وسنة رسوله ، وقد اختلف الاشاعرة مع المعتزلة في كثير من المسائل .

على أنه ليس الغرض استيعاب فلسفة اليونان على اختلاف أقاويلها وتشعب مذاهبها إذ لا يساعفنا إلى ذلك الوقت مع قلة الحاجة اليه بخصوص مطلوبنا ، فالأولى أن نقتصر من المذاهب على أهمها ، ومن الاقاويل على أكثرها تأثيراً في العرب مع إغضاء النظر عن الباقي الذي لم يكن به للعرب إلمام . قال ابن أبي أصيبعة في تاريخ الحكماء [1] ، قال القاضي أبو القاسم بن صاعد في طبقات الامم . أعظم هؤلاء الفلاسفة قدراً عند اليونانيين خمسة : فأولهم زمانا انبـاذقليس [2] ، ثم فيثـاغـورس [3] ،ثم سقراط [4] ثم أفلاطون [5] ، ثم أرسطو طاليس [6] ثم نيقوماختس [7] ا هـ كلامه .

---

(١) صحة اسم الكتاب : عيون الأنباء في طبقات الاطباء ، وسوف يرد ذكر هذا الكتاب في مواضع كثيرة .

(٢) أنباذقليس وهو : أمبادوقليس ، من أكراجاس بصقلية ، ازدهر حوالي ٤٥٠ ق . م ، ولقد زعم أن عمليتي الصيرورة والفناء الظاهريتين ، انما تحدثان نتيجة لامتزاج وانفصال « جذور » وجدت منذ الأزل ، أو عناصر هي : النار ، والماء ، والتراب ، والهواء .

(٣) فيثاغورس : ولد في ساموس وهو فيلسوف يوناني ازدهر في حوالي عام ٥٣٠ قبل الميلاد . ذاع صيته لمعلوماته العلمية والرياضية ، حيث كان رياضياً بارعا ولقد برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية .

(٤) سقراط : (٤٦٩ ـ ٣٩٩ قبل الميلاد) فيلسوف يوناني من أثينا ، لا نعلم عنه شيئا مؤكدا ، إلا أن بعض الكتاب أعطونا عنه أوصافا ، ولم يترك سقراط كتابات خاصة به ، وربما لم يكتب شيئا على الأطلاق .

(٥) افلاطون : حوالي (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق . م) الفيلسوف المعروف ، ابن اريستون وبركتيوني ، ولد في أثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي بلغت الثمانين ، ومع أنه اشتهر بالسياسة في البدء بفضل أسرته واهتماماته معا ، فقد كرس معظم حياته في الواقع للدرس والتعليم .

(٦) أرسطو : (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق . م) الفيلسوف المعروف ، كان ابنا لطبيب باسطاغيرا في شمال اليونان ، ظل لعشرين عاما بادئة من ٣٦٧ عضوا بأكاديمية أفلاطون .

(٧) نيقوماختس : كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة واسمه : نيقوماخس =

وهذا الكلام فيه من الإفراط والتفريط ما لا يخفى ، إذ العرب لم يكن لهم بمذهب انباذ قليس ، وفيثاغورس ، الا ما علموا على يد الفلاسفة المتأخرين . ولم يبلغهم من سقراط إلا بعض الحكمة مثل قوله : إنه لا علم له ، سوى أنه لا يعلم شيئاً : ونيقوماختس ممن لا يعتد به ، وهو من متأخري الفيثاغوريين ، ومع ذلك فإن صاحب تاريخ الحكماء لم يذكر ديموقراطيس[1] صاحب القول بالجزء الذي لا يتجزأ[2] ، وهو عند الاشاعرة من أمهات مذهبهم في الطبيعيات، ولا أصحاب الرواق[3] . ومنهم اقتبس مشايخ المعتزلة كثيرا من أقوالهم ، ولا الحكماء الاسكندرانيين[4] أصحاب أفلوطين[5] ، وبرقليس[6] ،

= الجيراسي ، وكتابه : اللاهوت الرياضي يمثل النزعة الفيثاغورية .

(١) ديموقراطيس : عاش في القرن الخامس ق.م ، ولد في أبديرا باليونان ويرتبط ذكره بالنظرية الذرية دائما .

(٢) الجزء الذي لا يتجزأ : هذه تسمية اسلامية للمذهب الذري اليوناني .

(٣) أصحاب الرواق : إحدى الفلسفات التي شاعت في الفترة الهلينستية ـ الرومانية . أسسها : زينون الكيتوي في نهاية القرن الرابع ق . م .وتستمد أسمها من الرواق، وهو بهو ذو اعمدة ، حيث كان يعلم في أثينا .

(٤) الحكماء الاسكندرانيون : وهم أصحاب المدرسة الافلاطونية المحدثة أو الجديدة ، وهي عبارة تدل عادة على المجهود المنتج الاخير الذي بذلته العصور الوثنية القديمة (من ٢٥٠ ـ ٥٥٠ بعد الميلاد) لانتاج مذهب فلسفي شامل يمكن أن يلبي مطامح الانسان الروحية جميعاً .

(٥) أفلوطين : (٢٠٥ ـ ٢٧٠ بعد الميلاد) وهو مبدع الافلاطونية الجديدة ، لكنه هو ومن جاءوا بعده ، قد عدوا أنفسهم مجرد أفلاطونيين ، وأعتقدوا أن فلسفتهم لم تكن أكثر من عرض فكر أفلاطون .

(٦) برقليس : فيلسوف يوناني أفلاطوني ولد في القسطنطينية سنة ٤١٢م ، أقام في صباه في زنتوس من ليسيا ، ثم أقام عدة سنين في الاسكندرية يأخذ عن اشهر المدرسين ثم رحل لأثينا .

وهم قدوة حكماء الإسلام سيما الفارابي [١] ،وابن سينا[٢] ،وحكماء الاشراق . فتقرر أن ما يهم معرفته من المذاهب اليونانية لبحثنا هذا ، أهم قدماء الفلاسفة ، سيما شيعة ديموقراطيس ، ثم أفلاطون وأرسطو وأصحاب الرواق والاسكندرانيين .

وكأني بقائل يقول : ما الفائدة في كتبك هذه : التواريخ البالية ، والرسوم الفانية ، وإن هي في نفس الامر إلا أساطير الاولين ، وأوهام الاقدمين ، ما لنا ولافلاطون ، وأرسطو ، وأصحاب الرواق ، وبقية القوم ، وقد اندثر أثرهم ، ونسي ذكرهم ، مالك لا تذكر لنا أقوال المعاصرين من العلماء ، ورأيهم في النفس وأحوالهم وتعلقها بالبدن[٣] الذي هو موضوع العلم المعروف عندهم : بسيكولوجي ولماذا لا نأخذ في تفسير قول الفلاسفة المعاصرين لنا مثل : هربرت

---

(١) الفارابي : لا نعلم كثيرا عن حياة الفارابي ، فقد كان فيلسوفا متأملا ثم اتجه للتصوف ، سمي بالمعلم الثاني ، والأول هو :ارسطو.مات في دمشق عام ٩٥٠م ، عن ثمانين عاما .

(٢) ابن سينا : (٩٨٠ - ١٠٣٧م) فيلسوف فارسي وطبيب وقد نقل اسمه إلى اللاتينية فكان :Avicenna وهو أكثر الفلاسفة أصالة .

وقد اقام مذهبا فلسفيا في الوحدانية ، يقترب إلى أقصى حد ممكن من تركيب يؤلف بين مبادىء الاسلام ، وتعاليم أفلاطون وأرسطو . وقد امتزجت فيه رغبة فارسية غارمة في الحياة بسعي دائب نحو الحقيقة ، فأنتجت نسقا فلسفيا يتحلى فيه عقل مبدع ناقد مفعم بشعور ديني . ولقد كان لكتابه : الشفاء تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له .

(٣) موضوع النفس وعلاقتها بالبدن: شغل هذا الموضوع الفلاسفة منذ قديم الزمان وقد تعرض له من القديم سقراط الذي كان يؤمن إيمانا عميقاً بخلود النفس . ولعل الصعوبة الناجمة في أي محاولة للتوفيق بين النفس والبدن طبيعة كل منهما المغايرة للاخرى تماما مع وجودهما في انسان واحد كذلك فالجسم موجود وملموس ، والنفس لا ترى .

سبنسر[1] وغيره « لا فلسفة إلا الفلسفة الراهنة » .

هذا هو العلم النافع الذي نحتاجه في مثل وقتنا هذا ، لا خرافات الاقدمين التي لا تجدي نفعا ولا تشفي غليلاً . فأقول له : أيها الحبيب ، إن الفلسفة التي ذكرتها لا ينكر فائدتها إلا جاهل أو معاند أو كلاهما ، إلا أنك إذا اردت أن تفهمها حق الفهم ، فلا بد لك من معرفة آراء الاقدمين ، إذ الفلسفة وسائر العلوم كالمرء يكون طفلا ، ثم يشب ، ثم يصير كهلا ، وهو شخص واحد . كالسلسلة كل حلقة منها ارتبطت بالاخرى حتى لا يمكن حلها من غير أن يفسد الجميع .

فمن لم يقف على أقوال القدماء حق الوقوف ، لا يتمكن من استنباط آراء المعاصرين ، ولا من سبب اتخاذهم رأيا دون رأي ، ولا مما آلت اليه الفلسفة في حالتها الراهنة . قال باكون الفيلسوف الإنجليزي[2] : إن التاريخ للعلوم كالبصر لجسد الإنسان ، به يبصر

---

(1) هربرت سبنسر : (١٨٢٠ - ١٩٠٣) انجليزي ، قليلاً ما يقرأ اليوم ، لكنه نال شهرة كبيرة ، ذائعة في الشطر الاخير من القرن التاسع عشر ، ففي كتابه : مذهب الفلسفة التركيبية استعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكرة فلسفية عامة عن التطور ، باعتباره فكرة تضم أشتات تلك العلوم في وحدة . وعلى الرغم من أنه : لا الفلاسفة ، ولا العلماء المعاصرون ، ولا الذين جاءوا فيما بعد ، وجدوا في ذلك الاستعراض ما يكفي من حيث الدقة والوضوح ، إلا أنه لاقى نجاحا وتأثيرا كبيرين ، عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الاحياء الداروني ، وبالمناهج الطامحة التي كانت ترمي إلى ارتقاء العلوم الاجتماعية .

(2) باكون : هو فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) ولد في ظل البلاط الانجليزي الذي خيم على حياته بأسرها ، وتلقى تعليمه في : كيمبردج . وما أسهم به بيكون في الفلسفة كان حقيقة في ميدان المنهج العلمي ، فقد كان من المتمردين على التقاليد الأفلاطونية والارسطية وأجلاهم بيانا . ولقد زعم أن المنطق الارسطي غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، فهو يجبرنا على التسليم بنتيجته ، لكنه لا يكشف عن شيء جديد ، ويجر التجربة من ورائه جرا =

ما تقدم وما بين يديه ؛ لكي يعلم الناحية التي ينبغي له أن يقصدها.ا هـ كلامه .

ثم إنه لا يخفي ، أن المسائل الفلسفية لا تتغير بتغير الزمان ، وهي الآن على ما كانت عليه في القرون الماضية ، من البحث عن ماهية الوجود ، ووجود الإله وجوهر النفس ، وكيفية اتصالها بالبدن وإدراكها بالحس ، وما هي حقيقة المعرفة ، والميزان الذي به تقاس حقيقتها .

فهذه المسائل وأمثالها التي اشتملت عليها الفلسفة ، لم تختلف باختلاف الاجيال. أتظن أنا نحسن الجواب أكثر مما كان يحسنه أفلاطون ، وأرسطو ؟ لا والله ، إنا لو قدرنا على ذلك لقدرنا على الاتصاف بصفات الألوهية . وشتان ما بين البعوضة والفيل .

فلو راجعت هربرت سبنسر مثلا الذي ذكرته آنفا ، لوجدته يعترف في كتابه الموسوم بالاصول الاولية ، بأن الاوليات في الفلسفة مما لا طاقة للبشر عليها ، وأن لا سابقية لنا على الأقدمين ، إلا في المسائل الجزئية ، والمباحث الفرعية ، دون ما يهمنا حله من إشكالات الاصول .

فالمسائل باقية والجواب يختلف . وكل جيل أخذ بسبب من تقدمه ، يخطو ثلاث خطوات ويؤخر أخرى ، وبيننا وبين الغاية المقصودة بون بعيد، كاد أن لا يتصوره عقل البشر، فضلا عن أن

= كانها الأسير . كذلك رأى أن المدرسة العقلية التي تستمد أصولها من أفلاطون غير مجدية ، ويرى أن الفلاسفة العقليين كالعناكب ينسجون الأفكار من تجاويف عقولهم . وكان يرى أن التجريبيين الغلاظ كذلك ، ليسوا بأفضل من العقليين لأنهم كالنمل يجمعون المواد بلا هدف . أما النحل : فهو يقدم لنا النموذج الصحيح لخطة السير العلمية ، فالنظام هو سر الأمر كله ، فعلينا بتجميع الوقائع أو التاريخ الطبيعي ، واختزانها وتفسيرها بتبصر وفقا لقوانين محددة .

يتخطاه . ذلك سر الله لا يحيط به إلا هو .

فلا يغرنك أيها الحبيب شقشقة المتفلسفين ، وانصت إلى الفلاسفة ، ترى كلا منهم راكنا إلى من تقدمه ، يوافقه تارة ويخالفه أخرى إلى ان ينتهي النسق إلى فلسفة اليونان[1] ، ولهم حق السبق ،

---

(١) بين الفلسفة اليونانية والفلسفةالاسلامية : نجمع الآراء الفلسفية كلها على فضل الفلسفة اليونانيةفي السبق والتمهيد والأصالة خاصة فيما يتعلق بافكار الطبيعة ، ولكننا يجب أن نحذر هنا من الوقوع في الخطأ الشائع لدى الكثير من المفكرين خاصة المستشرقين ، فانهم يعدمون تقريبا كل أصالة أو فكر اسلامي ، ويعتبرون الفلسفة الاسلامية مجرد ذيل للفلسفة اليونانية . وتلك بعينها هي النتيجة التي ينتهي اليها هنا : سانتلانا ، وهي الناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الاسلامية ، وعن النظر إلى الملامح اليونانية خصوصا من حيث المادة والاصطلاحات .

لكن الحقيقة أن المعاني التي قصدهافلاسفة الاسلام لم تكن دائما هي المعاني اليونانية ولقد أثار كل من متكلمي الاسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا الى حلول ، بل وكونوامفهومات لم يعرفها اليونان . ولقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلايضمن لهم الاستقلال ، وقد قدم لنا يوليوس أوبرمان J. Obermann بحثين عن مشكلة العلية عند العرب ظهر في المجلة الفيناوية لمعرفة الشرق Wzkm المجلد ٢٩ (١٩٥١) من ص ٣٢٥ الى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ - ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك في مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religiose Snbjektismus Ghazalis. فينا ، ليبتزج ١٩٢١ .

ولعل في انتاج العقلية الاسلامية لعلم الكلام مايثبت صدق ما نقرره من ابداع الاسلاميين ذلك العلم الذي هو علم التوحيد أو علم أصول الدين وتعريفه: أنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، وهذا العلم هو - حقيقة - النتاج الخالص للمسلمين .

ونحن لا ننكر أن المتكلمين قد أخذوا في الجزئيات من بعض العقائد الفلسفية والمذاهب الشرقية ، التي كانت منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون ، ولكن بالرغم من ذلك كان علم الكلام في جوهره العام - حتى القرن الخامس الهجري - اسلاميا بحتا . وقد قاوم بعد ذلك فقهاء المسلمين مقاومة عنيفة مزج علم الكلام بالعناصر اليونانية .

كذلك الأمر بالنسبة لعلم أصول الفقه : فهو منهج أصولي ، أوبعبارة أخرى هو : منطق الفقيه ، مقابلا لمنطق الفيلسوف ومنهجه . ولقد كان علم الأصول علما معتنى به منذ أن وضع بعض قواعده الصحابة، حين تكلموا عن نقد الاخبار وعن القياس ، ثم أضاف إليه التابعون بعد =

وفضيلة التمهيد ، فاذاً لم يكن من السائغ لدى اديب من الإفرنج أن يجهل ما كان عليه حكماء اليونان .

كيف يسع ذلك مصرياً ومسلما : والعلوم الاسلامية مؤسسة منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وافكار واليونان ، بل وعلى اوهام اليونان ، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام ، ولا مذاهب قدماء المتكلمين ولا بدع المبتدعين ،من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة شافية ، لا مجرد إلمام . وهذا لا يحتاج إلى برهان ، بل نعول فيه على العيان . فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ التمدن الإسلامي ، لا يسع احداً من هذه الامة إهماله ، ولا طالب الحكمة جهله .

فأرجو أيها السادة من محبتكم للوطن الاعتناء بهذا التاريخ الجليل ،الذي به احرز الإسلام قصب السبق في القرون المتوسطة ، ونال بها فخراً يا له من فخر ، فما من امة اخذت في الترقي ، إلا واقبلت على طلب أخبارها وإحياء ما اندرس من آثارها ، فاذا اهملتها كان ذلك أظهر شعار على التلاشي والإدبار . وفيما قلناه كفاية لأولي الابصار . نعم إن هذا التاريخ يستدعي من طالبه مزيد العناية ، وطول الاجتهاد ، وذلك من شروط كل علم .

قال الحكيم اليوناني : العلم في موطنه كالذهب في معدنه لا يستنبط إلا بالدأب والتعب ، والكد والنصب ، ثم يجب تخليصه بالفكر

= ذلك عناصر متعددة ، ثم وضعه الشافعي وتلاميذه في صورة كاملة ، وتناوله بعد هذا المعتزلة والاشاعرة بالتعديل حتى أقاموه علما كاملا في صورة بارعة

وفي هذا المجال أنتجت العقلية الفلسفية الاسلامية تفكيرا منطقيا جديدا بل وكشفت عن المنهج التجريبي ، الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه الى حضارتها الحديثة

كما يخلص الذهب بالنار.ا هـ كلامه .

ولنرجع الآن إلى موضوعنا ، فأقول وبالله التوفيق : إن الفلسفة على حد قول أبي نصر الفارابي هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وهي ما تسمى أيضاً عند العرب بالعلم الإلهي ، وبالحكمة الإلهية وبالإلهيات نقلا عن ارسطو طاليس .

قال ابن سينا في كتاب الشفاء :

موضوع العلم الإلهي الوجود المطلق ومنه أخذ صاحب التعريفات قوله :

إن الحكمة الإلهية ، هي العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه ، وهو تعريف متداول بين الناس ، يوجد أيضاً في المقدمة الخلدونية[1] حيث قال : علم الإلهيات علم ينظر في الوجود المطلق ، فاختلفت العبارات والمعنى واحد ، لاتحاد الاصل فيه ، وهو المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو طاليس[2] وهو قول مبهم يحتاج إلى الشرح . قلت إذا روى عاقل فيما بين يديه من المحسوسات رآها

---

(١) ابن خلدون : هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ولد بتونس عام ١٣٢٢م وتوفي بالقاهرة عام ١٤٠٦ م وقد حصل علومه في تونس ، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة في عصره اشتغل بخدمة الدولة حينا ، وارتحل مسافر حيناً آخر . ومقدمة ابن خلدون : من أشهر ما كتب في الاجتماع والتاريخ والسياسة وغيرها . وابن خلدون هو واضع فلسفة التاريخ أو فلسفة المجتمع المبنية على تتبع الحوادث إلى عللها وكشف قوانينها ، ولو استطعنا ذلك لأصبح التاريخ علما .

(٢) كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو : مابعد الطبيعة ، أو : الميتافيزيقا . ومابعد الطبيعة : أطلقه الناشر على رسالة أرسطو في الفلسفة الأولى لأنها جاءت في نشرته « بعد » أي : «Meta» باليونانية - فلسفته الطبيعية - فلأنها جاءت بعد الفلسفة الطبيعية اكتسبت هذا الاسم . ويحتوي مؤلف ما بعد الطبيعة لأرسطو على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهجاء اليونانية .

تتقلب في طور الاستحالة والتغير لا تستقر على حال ، حتى قال بعض الحكماء : إن البدن البشري لم يبق منه عند انتهاء أربعين سنة ، ولا جزء مما كان عليه في بداية تلك المدة .

ومنه القول المشهور بين الحكماء : إن البدن سيال ، وهو مأخوذ من أفلاطون فالعامي لا يعبأ بذلك ، بل ولا يفطن به ، ويغلب على وهمه أن المحسوس هو الموجود ، ولا يخطر بباله أن يكون غير ما يدركه بحواسه .

قال ابن رشد[1] في كتاب الكشف : إن الجمهور يرون أن الموجود هو هذا المتخيل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيل ولا

---

(١) ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م) وقد نقل اسمه الى اللاتينية فكان : (افيروس) Averroes وهو فيلسوف وفقيه ، وقاض وطبيب . ولد في قرطبة بأسبانيا ، توفي في مراكش : أما في المغرب ، فان أشهر ما يعرف به أنه : شارح أرسطو فالنص اللاتيني لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوي عادة على شروح ابن رشد ، وهي شروح مستقاة في أغلب الاحوال من ترجمة عبرية للاصل العربي المفقود .

ولقد كتب ابن رشد ، على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هي : الملخصات ، الشروح المتوسطة ، والشروح الطويلة ، وفيها يقتطف الشارح أجزاء من النص الارسطي ، ويضيف اليها تعليقات توضيحية ونقدية مع الاستعانة باقوال الشراح الكلاسيين مثل : ثامسطيوس ، والاسكندر الافروديسي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن باجة ، ويبدي ابن رشد في شرحه بصيرة نافذة ، وعرضه جلي موجز .

وتتمثل أهمية ابن رشد ، من حيث هو فيلسوف ديني في رسائله الجدلية ، وفيها جاء تصديه الجريء لهجوم الغزالي على الفلاسفة ، وفي شرحه على جمهورية أفلاطون . فقد وقفت الفلسفة بعد الغزالي موقف الدفاع ، واصبحت موضوعاً لهجوم متصل يشنه عليها علماء الشريعة والكلام . ومن هنا كان الطابع الجدلي الذي يميز كثيراً من كتابات ابن رشد فلقد أخذ على عاتقه أن يوافق بين القانون الديني (الشريعة) والفلسفة ، بأن يبين وحدة المقصد لكل منهما .

محسوس فهو عدم . إهـ .

إلا أن العاقل السليم الفطرة لا يرضى بهذا المقام السخيف فلا يزال فكره في أطوار الوجود متقلباً يلتمس في الموجودات ما أصلها وفي المحسوسات ما وراءها سائلا نفسه المسألة بعد المسألة فيقول : ليت شعري ما هذا الوجود ؟ وما أصله ؟ وكيف بقاؤه وما منتهاه ؟ وكيف تركيبه . . وهل وراء هذا المتغير شيء باق ، ثم ما أنا ؟ وما حقيقتي . . . ومن أين حياتي وكيف بقائي ، وما منتهاي . . . ومالي ولهذا الوجود ؟

قال كنت[1] الفيلسوف الالماني المشهور : موضوع الفلسفة محصور في ثلاث :

من أين ، وفي أين ، وإلى أين ، فاذا دخل الإنسان هذا المجال من الفكر لا زال مترقياً شيئاً فشيئاً من المحسوس إلى المعقول ، ومن المعقول إلى ما هو أعم منه وأرفع في درجات الوجود ، حتى انتهى إلى ما سماه الحكماء : علة العلل والواجب الوجود مطلقاً . فيقف بحثه

---

(١) كنت هو : عمانوئيل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) ولد بكونجسبرغ ، وكان أبوه سروجياً . كان محور اهتمامه : العلوم الرياضية والطبيعية إلى جانب الفلسفية . ولقد أثر في تفكيره تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الأوروبية : احدهما النزعة العقلية التي وصلته عن طريق اساتذته بالصورة التي صاغها : ليبنتز وفولف . والتيار الآخر : هو النزعة التجريبية التي شعر بتأثيرها شعورا قويا حين وقع على بعض كتابات هيوم في ترجمتها الالمانية .

وتبدأ فلسفة كانت الناضجة بكتابه الرائع : نقد العقل الخالص (١٧٨١) او الفلسفة النقدية وهي تأليف وليست جمعاً بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية .

وربما كانت افضل طريقة للتعرف على جوهر مذهب كانت الفلسفي هي ان نتناوله عن طريق تصنيفه المزدوج للاحكام ففي رأيه : ١ ـ ان كل حكم : إما ان يكون تحليلياً أو تركيبياً . ٢ ـ وإما أن يكون قبليا او بعديا .

ويستريح فكره ومنه قول افلاطون وأرسطو :

إن بداية الفلسفة التعجب ، ومنتهاها عدم التعجب ، حيث يتحقق الإنسان أن الوجود لا يمكن أن يكون على غير ما هو ، فيزول اضطرابه .

هذا ما يجده الإنسان من نفسه إذا أطلق عنان الفكر في الموجودات . وعلى هذا المنوال جرت العادة في الامم من غير تفاوت .

وقد شبه بعض الحكماء الفلسفة في الامم ، بالإنسان يكون في بداية أمره طفلا ، لا يعلم شيئا ولا يتصور غير ما يمسه بيده ، ويبصره يصره ، يتغذى باللبن ولا يقدر على فحص معناه ، ثم يصير شابا يتغذى بلحم الطيور ، ويتكلم بفصيح العبارة ، وهو مع ذلك لا يقدر على أن يتصور من المعقولات إلا قليلاً ، ثم يصير كهلا قد اتسع نطاق عقله ، لا يغتر بالظواهر ، يجول فكره في المعقولات جولان الطير في السماء .

فمن تأمل في تاريخ الفلسفة اليونانية ، وجدها في بدء نشأتها لم تتجاوز حد المحسوس .

كان أول بحثها عن ماهية الموجودات أي عن تركيبها وعينيتها ، من غير التفات إلى ما وراء ذلك من القوى المتحركة والعقول المرئية .

قال جالينوس[١] في كتاب الاركان :

---

(١) جالينوس : جالينوس كان طبيباً وفيلسوفاً وكانت له شهرة طيبة في الفلسفة والطب وله أهمية كبيرة ، إذ أنه نقل إلى الاسلاميين خلال كتاباته ، المذاهب اليونانية التي تعارض المذهب المشائي الارسطي . وقد ذكر عن جالينوس أنه نقد الشكاك ، ويقول عن الشهرزوري : أنه اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب .

كان جل اعتناء القدماء ، أن موجد الوجود : المادة الاصلية التي منها تركيب الاشياء المفردة . اذ لا يتصور استحالة المواد بعضها إلى بعض ، إلا اذا فرضنا هناك وجود مادة أصلية اشتركت فيها جميع تلك المواد ، منها تنبعث واليها تعود . انتهى كلام جالينوس .

ولمثل هذا إذا أحرق الخشب يصير ناراً ثم رماداً ، وماء وبخاراً ، ثم يتحول الرماد والماء ، ويصير نباتاً مثلاً ، أو عشباً ، ثم إذا أكله الحيوان يصير لحما وعظاماً . الى غير ذلك .

فقال قدماء اليونان : لا يمكن ذلك إلا اذا كان أصل الأشياء واحداً . فمنهم من قال ، إن هذا الاصل هو : الماء ؛ وهذا رأي ثاليس[1] المالطي . وقال غيره : إن الهواء وهذا رأي انكسيمانس[2] . وذهب غيره إلى أنه : مادة لا صور لها معينة دائمة التحرك ؛ تتغير تارة وترجع إلى أصلها أخرى ، وهذا قول انكسمندر[3] . فهم بالجملة لم يتجاوزوا حد الطبيعة ، ولم يقصدوا

---

(١) ثاليس : طاليس ، ومن ملطية وهي : ثغر يوناني في آسيا الصغرى انبأ بالكسوف الذي وقع في ٥٨٥ ـ ٤ قبل الميلاد ، كان حكيما من ذوي الاهتمامات الكثيرة ، فمن بين الأشياء الأخرى التي أداها انه نظم تحويل مجرى أحد الأنهار ، وتضمنت اكتشافاته الرياضية ، والفلكية طرائق القياس ، كقياس ارتفاع الاهرام مثلا .

(٢) انكسيمانس : من ملطية ، ازدهر حوالي ٥٤٥ ق . م ، عاد إلى فكرة طاليس التي تجعل عنصرا محددا من العناصر التي منها يتألف العالم ـ تجعله مادة أصلية ـ يصدر عنها ما عداه ، لكنه رأى أن هذه المادة هي الهواء ، أو بالأحرى هو : الضباب .

(٣) انكسيمندر ، هو : انكسيمندريس : من ملطية ، ازدهر حوالي ٦٥٠ ق . م كان من بين جهوده العلمية أن وضع خريطة مشهورة للعالم ، وقد حاول مثل طاليس أن يحدد عنصرا واحداً منه صدر العالم وكان ذلك العنصر الواحد هو في رأيه : اللا محدود . ولعله يعني به مدة ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم محدد لأنها غير موجودة في العالم المتكون .

غيرها من الموجودات . ثالثيس توفي قبل المسيح بـ ٥٤٥ سنة ، أنكسيمانس قبل المسيح بـ ٥٢٩ سنة ، أنكسيمندر ٥٤٧ سنة ، وقد انحصر الوجود عندهم في حيز المحسوسات فلقبوا لذلك باسم : الطبيعيين[1] عند العرب وعند اليونان ، وهو اليوناني : فزيولوجي .

هذا ما تحقق عندنا من تاريخ الفلسفة في عصرها الأول ، فلا تغتروا بما قاله الشهرستاني[2] في كتاب الملل والنحل ، عند ذكر فلاسفة اليونان فقال الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة هم : تاليس الملطي ، وانكسا غورس[3] ، وانكسيمانس ، وفيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وتبعهم جماعة من الحكماء مثل : فلوطوخيس[4] ويقيراط[5] ، وديموقراطيس ، والشعراء والنساك .

وانما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الباري تعالى ،

---

(١) الطبيعيون : وهؤلاء هم : أصحاب المذهب الطبيعي Naturalism والفيلسوف الطبيعي هو الذي ينكر حاجتنا إلى أية تفسيرات لما هو طبيعي ، على أساس ما هو فوق الطبيعة فالمادة في مثل هذا الفيلسوف أن يعتقد أن أي رجوع إلى إله ، أو إلى عالم للقيم أو إلى العقل باعتباره شيئاً يزيد على كونه ظاهرة ، أمر غير مشروع .

(٢) الشهرستاني هو: أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني المتكلم على مذهب الأشعري ، اماما ميرزا ، فقيها ، متكلما . ولد سنة ٤٧٩ هـ وتوفي في شعبان سنة ٥٤٨ هـ .

(٣) انكساغورس : من أقلازمين باليونان الأيونية أزدهر حوالي ٤٥٠ ق.م حوكم بتهمة الألحاد لوصفه الشمس بأنها كتلة من الصخر بيضاء ساخنة ! .

(٤) أفلوطوخيس هو : فلوطرخيس . كان فيلسوفا مذكورا في عصره . وله تصانيف مذكورة بين فرق الحكماء منها كتاب : الآراء الطبيعية . وكتاب الرياضة . وكتاب في علم النفس .

(٥) بقراط : أبو الطب . ولد بجزيرة كوس سنة ٤٦٠ ق.م من أشرف بيت من أسرة قريساميس الملك . تعلم صناعة الطب من أبيه : ايرقليدس . ورأى أن صناعة الطب كادت تبيد . فقرر تقلهسا لمستحقيها حتى لا تبيد . فكان بقراط بذلك أول من علم الناس صناعة الطب ولقد توفي سنة ٣٦٥ ق.م .

واحاطته علما بالكائنات ، كيف هي ، وفي الإبداع ، وتكوين العالم. وأن المبادىء الأول : ما هي ، وكم هي ؟ وإن الميعاد ما هو ، ومتى هو ؟ اهـ . ثم شرع في ذكر تاليتس[1]، فقال : إنه مؤمن تفلسف في المالطية . قال : إن للعالم مبدعا ، لا تدرك صفته العقول من جهة حد جوهريته ، وإنما يدرك من جهة آثاره ، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الخ ما قاله . وقد أتى بمثل ذلك ما ذكر في حق انكسيمانس ، قال : إن مذهبه أن الباري تعالى أزلي ، لا أول له ولا آخر ، هو مبدأ الاشياء ، إلى غير ذلك ، مما هو أقرب إلى كلام التوحيد الاسلامي ، منه إلى عبارة يوناني كان في أثناء القرن الخامس قبل المسيح .

ثم قال بعد ذلك : وينقل عنه أيضاً : إن أول الاوائل من المبدعات ، هو الهواء ، ومنه تكون جميع ما في العالم ،ا هـ[2] محل الحاجة من كلامه . ثم لما تنبه لما بين القولين من التناقض ، لم يجد للتوفيق وجها آخر ، إلا أن تنسب لانكسيمانس ، وهذا نوع معرفته بالملة الحنفية العتيقة فقال (صحيفة ٢٦٠) ونزل العنصر منزلة القلم الأول ، والعقل منزلة اللوح القابل لنفس الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس .وبعبارة القوم التبس، أهـ كلامه . ثم قال : إن أنباذوقليس كان في زمن داود عمه ، مضى اليه ، وتلقى منه . وقال في حق فيثاغورس أيضاً : إنه كان في زمن سليمان

---

(١) هو طاليس .

(٢) يستخدم المؤلف الأحرف (أهـ) أو (هـ) وهي تدل على انتهاء كلام الفيلسوف الذي يذكر سانتلانا عباراته . وسوف نتقابل مع مثل ذلك في كثير من المواضع ، فرأينا ان ننوه عنه .

عمه ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة .

ثم ذكر من كلامها ، ما هو بمذهب أهل التوحيد ، والاسكندرانيين ، أشبه منه إلى كلام مثل هؤلاء اليونانيين ، وما تحقق عندنا من مذاهب كل منهم ، ولولا خوف التطويل لأمكنني أن أورد من ذلك كثيرا . أو أقتصر على ماذكره اليعقوبي في المجلد الأول (صحيفة ١٣٤) في حق فيثاغورس ، قال وبعده (أي سقراط) فيثاغورس ، وهو أول من تعلق في الاعداد والحساب والهندسة ، ووضع الالحان ، وكان في زمان ملك يقال له أغسطس فهرب منه ، فتبعه ، وركب فيثاغورس البحر حتى صار الى هيكل في جزيرة فأحرقه عليه الملك بالنار ، وكان لفيثاغورس تلميذ يقال له : ارشميدس ، فعل المراية المحرقة فأحرقت مراكب العدو في البحر . اهـ .

وفي ذلك من التخليط والالتباس ، ما ليس له قياس . وناهيك من ذلك أن سقراط كان بعد فيثاغورس بنحو مائة وخمسين سنة ، وأن بين فيثاغورس وأغسطس أكثر من اربعماية وخمسين سنة ، وبينه وبين ارشميدس نحو من ثلثمائة وخمسون سنة . فليت شعري كيف اجتمع هؤلاء الأفاضل ؟ وما أوردت ذلك حبا للانتقاد الفارغ ، والشهرستاني مثلا له في التاريخ من المقام ما لا ينكره منصف ، بل ليتقرر عندكم أن العبرة في التاريخ هو التمييز بين الرجال والاعصار ، فمن لم ينزل الرجال منزلتهم في الزمان ، ولم يعط كل ذي حق حقه وجعل فلاسفة اليونان صبرة واحدة ، لم يفرق مذهبا من مذهب ولا جيلا من جيل ، لا محيد له من أن يخبط خبط العشواء ، حتى كاد من يعتمده أن لا يفهم من حكمة اليونان ، ومن تتابع آرائهم ولا حرف واحد .

ولنرجع الآن الى موضوعنا ، فنقول أنه آل الامر في منتصف

القرن الرابع قبل المسيح إلى ديموقراطيس ، ويدعى أيضاً عند العرب : ديموقراطيس[1] .

ودومقراطيس به بلغت فلسفة الطبيعين حد النهاية ، جمع آراء من تقدمه ، ووضعها على نسق بديع من الدقة والإتقان ، حتى كاد لا يقول بغيرها في كل عصر من اتخذ مجرد الطبيعة أصلاً .

صرح أولاً بقدم الطبيعة والدهر ، ثم بوجود مادة واحدة زعم أنها

---

(١) المذهب الذري وديموقراطيس : كان لوقيبوس هو أول من قرر النظرية الذرية في طبيعة العالم . وجاء زميله ديموقريطس فاحكم صياغتها في القرن الخامس ق.م ثم أعاد تقريرها أبيقور في صورة لم يدخل فيها إلا تعديلا طفيفاً . وأوفى عرض قديم ما زال في حوزتنا لهذه النظرية هو شرح : لوكريتيوس لها في قصيدته : طبائع الأشياء التي اتخذ مادتها من فلسفة أبيقور .

ويتألف العالم في رأي الذريين مما هو موجود أي : الملاء أو الذرات . ومما هو غير موجود أي : الخلاء أو الفراغ على حد سواء .

وما من شك في أن الطبيعة القديمة في عهد ما قبل ارسطو ، إنما تتسم في عمومياتها بالذرية الديموقريطية . وعندما ظهر أرسطو بطبيعته المشهورة لم يقبل ذرية ديمقريطس . وكما نعلم فلقد كان لأرسطو الأثر العظيم النافذ في اليونان ، وفيما بعد اليونان . ولكن بالرغم من هذا ، فلقد عاش ديموقريطس في طبيعة الابيقوريين . وكان لهم أيضاً أثرهم الكبير في حياة اليونان .

وأظلت العصور الوسطى المسيحية ، وطبيعة أرسطو مسيطرة تماما على كتابات آباء الكنيسة الوسطى وبخاصة : توما الاكويني . وحورب المذهب الذري اللهم إلا من أقلية ضئيلة من المفكرين . لقد احتضنت ذرية ديمقريطس ، ولكنها حوربت من الكنيسة أشد حرب . وأما الفلسفة الاسلامية فقد انبثق لدى رجالها مذهب ذري ، عرف باسم مذهب الجزء الذي لا يتجزأ . وصدر عن المعتزلة والأشاعرة مصحوباً بالمؤثرات الدينية .

وانتقلت الذرية الاسلامية إلى أوروبا المسيحية ، وما أن أطل عصر التنوير في اوروبا وأعقبه العصر الحديث ، حتى تلقف ديكارت : ذرية الاشاعرة ، وصاغها صياغة جديدة .
وفي عصورنا الحديثة ظهر ليبنتز ليعيد النظرية الذرية في ثوبها الجديد . وقدم فكرة المونادة وظهرت الذرية أيضا عند فتجنشتين مصحوبة بفلسفة التحليل ، وتمثلت الذرية كذلك عند رسل في فلسفته الذرية المنطقية .

مركبة من اجزاء غير مجزأة دائمة التحرك ، فمن اجتماع تلك الاجزاء تحدث المفردات من الاجسام ، وبافتراقها تفنى ، وهكذا من الأبد الى الأبد من غير أن يكون لافتراقها واجتماعها نهاية ، ولا لتغير العالم غاية ، اذ ليس هناك إلا الدهر والطبيعة .

وذهب إلى هذا القول في الطبيعيات انباذوقليس وإن خالف ديمقريطوس في الباقي ، وعندي أن هذه هي الفرقة المعروفة عند العرب باسم الدهريين .

قال اليعقوبي في تاريخه : (المجلد الأول ص ١٦٨) وقالت طائفة تسمى الدهرية ، لا دين ولا رب ، ولا رسول ولا كتاب ، ولا ميعاد ، ولا جزاء بخير ولا بشر ، ولا ابتداء بشيء ، ولا انقضاء له ، ولا حدوث ولا عطب ، وانما حدوث ما يسمى حدثا تركيبه بعد الإفتراق ، وعطبه تفريقه بعد الاجتماع وجميع الوجهين في الحقيقة : حضور غائب ، ومغيب حاضر . وإنما سميت الدهرية لزعمها أن الإنسان لم يزل ولن يزول ، وأن الدهر دائر لا أول له ولا آخر .

واحتجوا فيما ادعوا بأن قالوا : إنما يعرف وجود الشيء وفقده حالان لا ثالث لهما ، حال الشيء فيها موجود فأنى يحدث ما قد كان ووجد ، وحال لا شيء فيها فأنى يكون الشيء في حال لا تشبه لها ، وذلك أبعد .

وكذلك القول في المدعي في العطب ، لا يعرف غير حالين : حال الشيء فيها قائم فمحال قول من أدعى العطب للشيء في حال كونه وقيامه ، وحال لا شيء فيها فكيف يكون العطب الأزلي ، وذلك محال . ا هـ كلام اليعقوبي .

وقريب من ذلك ما قاله الإمام : الغزالي[1] ، في : المنقذ من الضلال نصه : الدهريون هم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه ، لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة .ا هـ .

فانا لو حاولنا استنباط الأصول التي اعتمدها اليعقوبي والغزالي فيما ذكراه في حق الدهرية ، وجدنا سنبلقيوس يقول في كتاب : السما والعالم ، حاكيا عن انباذقليس ، إن هذا العالم لم يحدثه أحد من الآلهة ولا من البشر ، بل كان أبداً .ا هـ .

ثم قال ارسطاطاليس في المقالة الثالثة من كتاب السماء ما نصه :

أمّا من ذهب إلى قول انباذقليس ، وديمقريطس فانه قال : إن الاركان لم تحدث باستحالة بعضها في بعض ، بل لا حدوث إلا في الظاهر ، فإنها موجودة على حدتها ، فتفترق بعد الإجتماع اهـ كلامه .

ثم قال في كتاب الفساد والتكوين في المقالة الأولى : وعندهم

---

(۱) الغزالي : هو أبو حامد محمد الغزالي (۱۰۵۹ - ۱۱۱۱م) ولد في « طوس » بخراسان . ودرس علم الكلام في نيسابور على امام الحرمين : الجويني . ولقد درس كتب الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي ، وابن سينا . ثم ألف : مقاصد الفلاسفة ، ملخصا فيه مسائل الفلسفة غير متعرض لنقدها ، مرجئاً النقد لكتب تالية كان أهمها : تهافت الفلاسفة ثم قدم مؤلفه العظيم : إحياء علوم الدين ، في الفترة التي كان منصرفا فيها للعبادة والتأليف وقد عاصر أربع تيارات فكرية : المتكلمين . الباطنية . الفلاسفة . المتصوفة .

وقد شرع الغزالي في إبطال حجج الفلاسفة . حيث كان على النقيض - لا يرى في الأقيسة العقلية أداة صالحة لمعرفة الحق . بل الأداة الصالحة لذلك عنده هي الذوق الباطني . ومن ثم فقد أخذ بوجهة نظر المتصوفة دون الفلاسفة أو المتكلمين ، أو الباطنية .

أن الاركان اذا اجتمعت ، فقد تحدث الاجسام واذا افترقت الاجسام[1] .

وعندهم أيضاً ، أن الوجود لا يصير أبداً الى العدم .ا هـ كلامه .

وقال ديوجانس[2] في : تاريخ الحكماء : ورأيهم أن العدم لا يحدث من شيء وأن الموجود لا يصير الى العدم .ا هـ كلامه .

فاذا قابلنا هذه النصوص بما في تاريخ اليعقوبي ، وجدناها مطابقة فصلا فصلا لما ذكره من مذهب الدهرية ، فتقرر حينئذ أن الدهرية عند العرب ، هم شيعة ديموقريطس ، وانبذو قليتس ، وأن الطبيعيين هم بقية الاقدميين من الفلاسفة ومذهب ديموقريطوس هو الغاية القصوى في فلسفة اليونان ، أواخر العصر الأول اقتبس منه الاشاعرة قولهم : بالجزء الذي لا يتجزأ . منه أخذ ابراهيم[3] النظام من متكلمي المعتزلة قوله بالكمون ، كما سنبينه في محله ان شاء الله .

ومنه أخذ جم غفير من الملاحدة والطبيعيين قولهم في إنكار الباري ، ووحدة الوجود ، فمن طابق قول ديموقراطيس بما عليه الطبيعيون من الفلاسفة في عصرنا هذا ، لما وجد بين القولين تفاوتا ، اللهم الا ما نشأ عن تقدم العلوم في زماننا .

---

(١) هكذا في الاصل والانسب مع هذا السياق واذا افترقت فسدت الاجسام .

(٢) الأنسب هنا مع هذا السياق . وقال : القفطي في تاريخ الحكماء حيث لا مناسبة لذكر اسم : ديوجانس هنا . ثم إن سائلانا دائما يسمي أخبار الحكماء للقفطي بتاريخ الحكماء .

(٣) إبراهيم النظام : هو إبراهيم بن سيار بن هانيء النظام ، من رؤوس المعتزلة متهم بالزندقة . وكان شاعراً أديباً بليغاً . وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة مات في خلافة المعتصم سنة بضع وعشرين ومائتين .

والحق أن من اقتصر على الطبيعيات ، ولم يقل بغير المحسوسات لا يسعه الا اقتفاء أثرهم ، والتحلي بشعائرهم ، مع أن من تبصر في عواقب الامور ، تحقق أن مثل هذا الرأي لا يفضي في كل زمان ، الا لإنكار الحقائق وهدم دعائم العقل . كيف لا ، ومن قال أنه ليس في الوجود الا المحسوس ولا شيء سواه ، كيف يمكن له أن يحكم بالوجود .

وقد أصاب المحقق ناصر الدين الطوسي في شرح المحصل حيث قال نقلا عن أرسطو طاليس وغيره : الحس إدراك فقط ، والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس[1] . . . وليس من شأن

---

(١) نحن هنا في الحقيقة أمام أهم وأدق تفرقة بين ما هو محسوس وبين ما هو معقول . أو بين الادراك الحسي والأحكام العقلية . فالحس قاصر وعاجز عن أن يبتنا بأحكام قاطعة يقينية إذ أنه قائم على التغير والمتغير . أما الادراك العقلي أو الحكم العقلي فإنه يتجاوز نطاق المحسوس ليقدم لنا أنواعا أخرى من المعارف والمدركات غير المحسوسة والتي تتسم في نفس الوقت باليقين الكامل . ونحن عن هذا الطريق - طريق التصور العقلي الشامل والمطلق - نستطيع أن نصل إلى برهان صادق ودليل قاطع على وجود الله سبحانه وتعالى . وفي الوقت نفسه يكون ذلك الدليل بمثابة طعنة نافذة نوجهها إلى قلب المذهب الحسي المادي الذي بدأ منذ الأزل وما زال من آن لآخر يظهر بعقمه وفساده على سطح الفكر حتى الآن !

لقد رفض أصحاب الحس والمحسوس كل ما يستند على غير المشاهد الملموس ، وطبقا لهذا التصور نفذوا من تلك الثغرة إلى إنكار وجود الخالق سبحانه وتعالى لأنه لا يلمس أو يرى . ولكن ! لقد تهاوت حجتهم وتهافت دليلهم المادي ، فالحس قاصر وعاجز عن أن يقدم لنا اليقين الكامل كما وأنه مقصور على نوع واحد فقط من المدركات الحسية . أما العقل ، فإن نطاقه يتسع ليشمل كل المدركات وفي مقدوره بهذا الاتساع والامتداد أن يقدم الأدلة القاطعة التي تعتمد على الأحكام الثابتة . ونحن طبقاً لهذا رغم أننا لا نرى الله تعالى ولا نسمعه ، نصل إلى اثباته يقينا عن طريق الادراك العقلي الباحث في أرجاء الكون ، وعن طريق الوجدان الثابت المدرك . الادراك العقلي إذن وحده ، يقدم لنا اليقين والحقيقة الكاملة على وجود الله ، وأما الحس فعجزه عن الوصول لأنواع المدركات الأخرى، يجعله موضع الشك ويظهر أمامنا بالعجز والضعف ، في تقديم الدليل على وجود الله . أو القطع بعدم وجوده تعالى انطلاقا من تلك =

الحس التأليف الحكمي ، لانه إدراك فقط ، فلا شيء من الاحكام محسوسة أصلاً . فاذا كل ما هو محسوس ، لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً بكونه يقينياً أو غير يقيني ، أو حقا أو باطلا ، أو صواباً أو غلطاً ، فإن جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام .ا هـ كلامه . وهو واضح لمن تحقق ماهية الحس ، وأنه مقصور بالضرورة على خصوص المدرك لا يتعداه .

على أن المدرك والمدرك ، لا زالا يتغيران فكيف يحكم به على غيره ، وكيف ينبني عليه حكم عقلي ،وكيف يقف على حقيقة ، إذ كل موقوف على ما هو غير الحس ،فاني إذا تصورت مثلا أني قد سمعت الصوت ، فقد تجاوزت حد الإدراك الحسي ، وأدخلت فيه حكما عقليا ، ليس له بالحس تعلق ، فكل فلسفة مقصورة على مجرد الحس ، لا يكون مثلها حينئذ الا الشك في الحقائق ، كما وقع في اليونان في أثناء القرن الرابع قبل المسيح ، وقد برز من كل جهة وقطر قوم اشتهروا بالسوفسطائية .

قال اليعقوبي في تاريخه مجلد واحد صفحة ١٦٦

= الزاوية المادية العقيمة والتي تعلق بالحس والمحسوس ، في نطاق الوهم والباطل الذي يؤدي اليه الشك الهادم والمنكر للحقائق العقلية الثابتة يقينا في الوجود .

وهكذا اثبت المذهب المادي الطبيعي فيما مضى عجزه وتخاذله ، عن أن يفسر كل شيء في الكون عن طريق المحسوس ، ولاقى نفس المصير ـ في أيامنا هذه ـ رغم مرور كل هذه القرون وتحقيق هذه القفزات العملية الملعلة . أقول لاقى الفشل هو هو بعينه في أن يقدم لنا الأدلة المفسرة والمقنعة لكل ما هو متحقق في الوجود حتى بالنسبة لأخص أمور المادة . وعاد أنصار النظريات المادية بعد شعورهم بالضياع الكامل يتلفتون حولهم بحثاً عن العقل ! أجل العقل الذي لم يحفلوا به منذ البداية وأصروا على معاندته ، فكان أن فقدوه وهيهات أن يستعيدوه .

السوفسطائية ، وتفسير هذا الإسم باليونانية : المغالطة ، وبالعربية : التناقضية .

يقولون : لا علم ، ولا معلوم . . إلى آخر كلامه .

وفيه ما قيل أن السوفسطائية باليونانية : معلم الحكمة ، أو طالب الحكمة .

وقد أصاب الشريف المرتضى في الاتحاف مجلد ٩ صفحة ٤١٨ : السوفسطائية طائفة من حكماء اليونان ، ينكرون حقائق الاشياء ، ويزعمون أنه ليس ها هنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود . . . بل كلها أوهام لا أصل لها .

وسوفسطا : كلمة يونانية معناها طالب الحكمة .ا هـ كلامه .

والحاصل ان السوفسطائية قوم ، قد اتخذوا الفلسفة حرفة ، كانوا يجتازون المدن والاقطار ، يدعون القدرة على كل علم وعلى تعليمه في أقرب وقت ، مع أنهم اجمعوا على أنه لا علم في الحقيقة ولا حكمة ، وأن قصارى ما يدركه الإنسان من الوجود على فرض وجوده ، هو ما يدركه بحاساته الخمسة . ولما كان الإدراك الحسي مما يختلف بين الناس من إنسان إلى إنسان ، بل وفي الإنسان الواحد باختلاف الاوقات والصحة والمرض ، وهو مع ذلك يتغير تغيراً مستمراً ، فقد لزم من ذلك أنه لا حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر ، بل كل ذلك مما تواطأ الناس عليه ليتسقيم به معاشهم ، ويكفي بعضهم شر بعض ، وهو في نفسه أمر ليس بموجود طباعاً .

وبعد إجماعهم على هذه الاصول ، فقد اختلفوا في الفروع .

فذهب بروتاغورس[1] ، إلى أنه ما ظهر لكل واحد حقا فهو حق بالنسبة اليه فقال : إن الإنسان مقياس الامور في وجودها ، وفي عدم وجودها . أي ما رآه كل واحد موجوداً ، فهو عنده موجود ، وما رآه معدوما فهو بالقياس اليه معدوم ولا يتعدى هذا الحكم إلى غيره .

وذهبت طائفة أخرى اشتهرت باسم : غورغياس ، إلى أنه لما كانت الاشياء في حكم التغيير الدائم ، فلا يتمكن الإنسان من إدراك الحق بوجه . وغاية ما يقدر عليه أن يقتصر على ما يدركه في كل آن من ظواهر الاشياء لا يتعدى حكمه فيها الى ما يدركه في آن آخر. ولا يقول بوجود شيء البتة ، اذ حقيقة الاشياء على فرض وجودها مما لا طاقة للبشر عليه .

وهذان المذهبان معروفان عند العرب.لقبوا المذهب الأول أي مذهب بروتاغورس : بمذهب العندية ، والثاني : بمذهب العنادية . وقد ألحقوا بهما مذهبا آخر هو ليس من السوفسطائية بشيء ، أعني مذهب : بيرون[2] . كان معاصراً للاسكندر الرومي ، ذهب إلى الشك المحض ، والإمساك عن الجزم بشيء ، أحق هو أم باطل . ومذهبه معروف عند العرب : بمذهب اللاادرية ، واليهم أشار نصر

---

(١) بروتاغورس : ولد في أبديرا ، وهو السفسطائي الاغريقي الذي ازدهر في حوالي عام ٤٥٠ / ٤٤٠ ق. م . اشتهر بأنه معلم الخطابة ، أي أنه معلم التفوق في الشؤون العملية أو المهارة السياسية والبيانية . وله كتب في المنطق والأصول الثقافية والسلوك البشري وقد هاجم بروتاغورس الجمود في كل من الديانة والفلسفة السائدة في عصره . ويعتبر بروتاغورس من السفسطائية البارزين . ومنهم كذلك : جورجياس ، وبروديقوس وهيبياس ، وانتيفون ، وتراثيماخوس ، وليقافرون ، وايزوقراطس .

(٢) بيرون : هو بيرون الايليسي (حوالي ٣٦٠ / ٢٧٠ قبل الميلاد) . وأحد الشكاك المعروفين .

الدين الطوسي في حاشيته على المحصل صفحة ٢٣ ما نصه : أقول : إن قوما يظنون أن السوفسطائية[1] قوم لهم نحلة ويتشعبون الى ثلاث طوائف : اللادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون ومشاكون في أنا شاكون وهلم جرا .

والعنادية ، وهم الذين يقولون : مامن قضية بديهية أونظرية ، إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الاذهان .

والعندية هم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس إلى شخصين ، ليس في نفس الامر شيئاً بحق .ا هـ كلامه .

---

(١) السوفسطائية : كان التعليم التقليدي في بلاد اليونان القديمة يتألف من الموسيقى (الشعر والدراما وبصفة عامة الموضوعات التي كانت ترأسها ربات الجمال التسع) ومن الألعاب الرياضية . وفي الاوساط الاجتماعية الأكثر تهذيباً في القرن الخامس قبل الميلاد ، ظهرت الحاجة إلى مزيد من التعليم الذي يعادل ما لدينا من تعلم عال . . . ثانوي وجامعي . وكان السوفسطائيون هم أولئك الرجال الذين قدموا هذا التعليم العالي . فكانوا أساتذة جامعيين متجولين يتنقلون من بلد إلى بلد ، يلقون سلسلة من المحاضرات وبخاصة في الخطابة وفن النجاح في الحياة ، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم . وهكذا لم تكن لفظة « سوفسطائي » في الأصل من ألفاظ التحقير بأي معنى من المعاني ، وإنما كانت تعني شيئاً يشبه ماتعنيه كلمة : الأستاذ . ولم يكن السوفسطائي معنياً بالفلسفة بصفة خاصة ، ولا شك في أنه من الخطأ التام أن ننظر إلى السوفسطائيين على أنهم يشكلون مدرسة فلسفية . نعم إن بعض السوفسطائيين من أمثال « بروتاجوراس » كانوا في الواقع فلاسفة على درجة كبيرة من الذكاء وقوة التأثير ، إلا أن بعضهم قد قصر نفسه على الخطابة . ونتيجة لانشاء مدارس دائمة للتعليم العالي كمدارس : أفلاطون وأرسطو اختفى السوفسطائية في منتصف القرن الرابع ق.م . وترجع الزراية التي تلصق اليوم بكلمة : « سوفسطائي » إلى الدعاية الماهرة التي شنها أفلاطون وأرسطو ضد منافسيهم من السوفسطائيين . وكان الاتهام الاساسي الموجه لهم : إنهم يعلمون المعرفة ، بينما كانوا يدرسون فن النجاح في الحياة وهو أمر أدى إلى التهاون في القيم العليا ومع أن هذه الاتهامات تنطوي بغير شك على بعض الحق ، فان دفاع السوفسطائية الحار الذي ورد في كتاب : جروت عن تاريخ اليونان لا يزال جديراً بالقراءة .

ومثله ما يوجد في كتاب الملل والنحل،لابن حزم الظاهري[1] الاندلسي مجلد واحد صفحة ٨ . قال مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية ، ذكر من سلف من المتكلمين أنهم على ثلاثة أصناف : فصنف منهم نفى الحقائق جملة . وصنف منهم شكوا فيها . وصنف منهم قالوا : هي حق عند من هي عنده حق ، وباطل عند من هي عنده باطل.ا هـ محل الحاجة من كلامه .

ومن أراد الوقوف على أساليب السوفسطائية ، وما اعتادوه من كثرة المشاغبة فعليه بمطالعة المحاورات الافلاطونية[2] : سيما

---

(١) كتاب الملل والنحل صاحبه : الشهرستاني ، وأما كتاب ابن حزم الذي يعني الاشارة اليه فهو الفصل في الملل والنحل .

(٢) المحاورات الأفلاطونية : فيما يلي نعرض لمحاورات أفلاطون كاملة حيث ستتقابل مع العديد منها وحتى يكون القارىء على معرفة كاملة وهذه المحاورات ثلاثة أقسام :

(أولا) محاورات الشباب أو السقراطية ، لأن منها ما هو دفاع عن سقراط ، واحتجاج على إعدامه وبيان لآرائه ، ومنها ما هو مثال للمنهج السقراطي فمن الناحية الأولى نجد « إحتجاج سقراط » أو دفاعه أمام المحكمة أما « أقريطون » يذكر منها ما عرضه هذا التلميذ من الفرار وجواب سقراط . ثم « أوطيفرون » يصف فيها موقف سقراط من الدين .

ومن الناحية الثانية نجد : « هيبياس الأصغر » وهي بحث في علاقة العلم بالعمل وفي هل الذي يأتي الشر عمداً أو أردأ من الذي يأتيه عن غير عمد ؟ و«القبيادس» وفيها فكرتان أساسيتان ، الواحدة : أن ما هو عدل فهو نافع ، فلا تناف بين العدالة والمنفعة . والأخرى : أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم ، بل معرفة النفس،والنفس الانسانية فيها جزء إلهي هو: العقل و« هيبياس الأكبر» في: الجمال ما هو .

و(خيرميدس) في الفضيلة ، و (ليسيز) في الصداقة . و (بروثاغوراس) في تعريف السوفسطائي وفي الفضيلة والخير والشر .

و (إيون) في الشعر وشرح الالياذة . و « غورغياس » في نقد بيان السوفسطائيين والمقالة الأولى من : « الجمهورية» في العدالة .

الموسومة باسم : بروتاغورس ، وأخرى معروفة بتيتياتوس ، والمقالة الأولى والثانية والثالثة من السياسة المدنية ، كما عليه أن يطالع كتاب : التذاكير لإكسانوفون ، والكل مترجم إلى اللغات الإفرنجية ترجمة جيدة . هذا ما آلت اليه الفلسفة اليونانية في أواخر عصرها الأول .

وفي المحاضرة القابلة نذكر ـ ان شاء الله ـ ما حمل اليونان على العدول عن رأي الدهريين ، والسوفسطائية ، وإنشاء فلسفة جديدة اشتهرت باسم : الفلسفة السقراطية الافلاطونية . ا هـ .

ذكرنا في المحاضرة السابقة ما كانت عليه فلسفة اليونان ، في أواخر دورها الأول ـ وهو منتصف القرن الرابع قبل المسيح ـ من التردد

(ثانياً) محاورات الكهولة : كتبها أفلاطون بعد عودته من إيطاليا الجنوبية وإنشائه الاكاديمية ، وتظهر فيها بجلاء الأفكار الفيثاغورية وهي تنقسم إلى طائفتين ، تشمل الطائفة الأولى : « منكسينوس » يعين فيها موقفه من البيانيين ويبسط رأيه في البيان بعد ان نقد في « غورغياس » رأي السوفسطائيين فيه . و « مينون » يحاول فيها أن يعرف الفضيلة . و « أوتيديموس » ضد السوفسطائية . و « أقراطيلوس » في أصل اللغة ، وفي [المأدبة] (أوسمبوسيون) يدرس الحب . وفي : [فيدون] يدلل على خلود النفس ويقص موت سقراط .

وتشمل الطائفة الثانية باقي « الجمهورية » « تسع مقالات » و « فيدروس » يعود فيها لموضوع : المأدبة . أما : غورغياس وفيدون والجمهورية يمحص آراءه ويهذبها ويشبه ان تكون اعلانا عن الاكاديمية ، وبرنامجا لها . و [بارمنيدس] يراجع فيها نظريته في المثل . أما : [تيتياتوس] فيحد فيها العلم .

(ثالثاً): محاورات الشيخوخة : وتتميز بالجفاف والجدل الدقيق وهي : [السوفسطائي] (سوفسطس) و [والسياسي] (بوليطيقوس) ويعود إلى : [الجمهورية] وفي : [فيلابوس] يبحث في المنهج العلمي وفي [تيماوس] يصور تكوين العالم . وفي : [أقريتياس] يبحث عن المثل الأعلى للجماعات البشرية . أما : [القوانين] ، فهي تشريع ديني ومدني وجنائي في اثنتي عشرة مقالة . وهذا هو المؤلف الأفلاطوني الوحيد الذي خلا من شخص سقراط .

وارتباك بين مذاهب الطبيعيين ، ومشاغبات السوفسطائية ، وأشرنا في آخر كلامنا إلى فرق السوفسطائية فمنهم ما سماه العرب : العندية ، وهم الذين يصرحون بأن الحق هو ما عند كل امرىء حق ، والباطل هو ما عنده باطلا . واللاأدرية وهم الذين يقولون ما ندري ما هو الحق ولا الباطل فلا علم ولا يقين ، وقصارى الامر ما يدركه الإنسان بحواسه وقت إدراكه إياه .

وهذه الحالة في تاريخ الأمم ، هي في الحقيقة مثل ما يعتري الإنسان من الأمراض ، حين انتقاله من الطفولية إلى الشباب ، فيموت منها أو يشفى ، ولا يمكن له أن يدوم مدة عليها . كذلك الشك لا يتأتى للعقل البشري أن يدوم عليه لأن أفكارنا وحياتنا كلها مؤسسة على الاعتقاد بشيء موجود ، وما من كلمة نتلفظ بها إلا وهي تضمنت القول بالوجود بوجه ما .

فلو غلب الشك على الظن واستحوذ عليه ، لما صدر منا فعل ولا حركة البتة ، إذ لا شي أحق على من يقول بالشك المطلق من ملازمة السكون المطلق إذا كان في شكه حقاً .

وذلك أن قوله بعدم الوجود فيه من الإيجاب والإثبات ما لا يخفى ، فانه إذا قال : إن الوجود ليس بشيء ، فقد أثبت ما يناقض أصل مذهبه . ولذلك فقد قيل : إن الشك[1] يهدم نفسه ، ولا يحتاج في

---

(١) الشكاك : اسم أطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة في الفترة الهلينستية ـ الرومانية ، الذين لشكهم في كفاية الحواس والعقل في الوصول الى معرفة بطبيعية الأشياء ، نادوا بوجوب الامساك عن الاثبات وضرورة تعليق الحكم . وهناك ثلاثة أطوار :

١ ـ البيرونية (في اواخر القرن الرابع ثم القرن الثالث قبل الميلاد) وقد بدأها بيرون الايليسي ، وفسرها تلميذه ؛ تيمون .

٢ ـ الاكاديمية الوسطى والجديدة : (من القرن الثالث الى القرن الأول قبل الميلاد) . =

نقضه الى حجة ودليل . يحكى عن ديوجانس الكلبي ، أنه حضر مجلس بعض السوفسطائية ، فسمعه ينكر الحركة ، ويكثر البراهين على عدم وجودها ، فلم يجبه ديوجانس بحرف ، وأخذ يتمشى في المجلس ويضرب بعصاه الأرض ، إشعاراً منه بأن مثل هذا القول المنكر للظواهر ، لا يحتاج في نقضه إلى بيان ، بل يستغنى فيه بمشاهدة العيان .

ومن هذا النسق ، ما يوجد في كتب المتكلمين من أن مثل هؤلاء الشاكين لا ينبغي مناظرتهم ، بل إحراقهم بالنار ، حتى يحسوها فيستعرفوا بما كانوا ينكرون فيمكن التكلم معهم .

قال الإمام الرازي في المحصل ، وشيخ التفتازاني في شرح العقيدة النسفيــة :

وأما القول بالطبيعة ، وأن لا شيء غيرها ، فهو لا يرضي العاقل المتبصر كأنه يقول : نعم لا أنازع في كون الطبيعة والحركة من أصل الموجودات ، وإنما توقفت في كيفية صدور الفعل منها . فلو لم يكن هناك إلا مادة تتحرك من الأبد إلى الأبد فمن أين حصل لهذا العالم النظام العجيب ، والترتيب الغريب ، الذي احتارت فيه العقول ، وقصرت عن إدراكه الفحول ؟

كيف ينسب ذلك إلى الاتفاق والمصادفة ، ومجرد البخت ؟

ليت شعري . . . كيف اجتمعت تلك الاجزاء ، وكيف تألفت

= ويمثلها : أرقاسيلاوس ، وكارنيادس ، وكليتوماخوس ، وفيلون اللارسي .

٣ـ البيرونية الجديدة عند : اينسيديموس ، وأجريبا (من القرن الأول قبل الميلاد) . وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو الهجوم الابستمولوجي على جميع الفلسفات التي كانت دوجماطيقية ، أي التي زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة .

على اختلاف أشكالها ، وتباين موادها وقواها ، وكيف بقيت على تآلفها ، وكيف تجددت على نمط واحد المرة بعد المرة ؟ وقد شهدت المعاينة بأن حركات أجزاء لا نهاية لها ولا محرك ، لا تقضي إلا الى غاية الالتباس ، وعدم القياس .

هذا لعمري كمثل من وضع حروف المعجم في ظرف ، أو صندوق ثم جعل يحركها يوما بعد يوم طمعا منه أنها تتألف من تلقاء نفسها ، فيتركب منها قصيدة بليغة أو رسالة عميقة في المنطق ، أو كتاب في الهندسة دقيق . أليس هذا من السفه المبين ؟ فإنه لو رام على تحريكها السنين والدهور ، لما حصل من كده إلا على حروف ، فكيف يتصور حدوث هذا الوجود بما هو عليه من الإتقان والإحكام وتضافر الاجزاء ، وعجيب مناسبتها بعضها إلى بعض من حركات اتفاقية في خلاء لانهاية له .

قال أرسطو طاليس في كتاب : سمع الكيان ، إن كل نظام يدل على وجود العقل ، وفضلا عن هذا فان ما حصل اتفاقاً ، لا يحصل إلا مرة واحدة ، ولا يتكرر ، ولا يسوغ بناء حكم عقلي عليه ، ولا يقبل القياس ، بخلاف ما شهدت به التجربة في عالمنا من الثبوت ، ولولا هذا لما أمكن إنشاء علم من العلوم الرياضية والطبيعية .

هذا وإذا فرضنا مجرد وجود الطبيعة ولا شيء سواها . فمن أين هذه القوة العقلية[1] التي يجد كل واحد من نفسه ؟ وهي مع ما فيها من

---

(١) العقل ووجوده ، يضع أمامنا عدة حقائق منها : أنه لا يمكن أن يصدر عن المادة شيء مفارق لها تماما ، فاذا كان حسب النظرية المادية كل شيء في الكون من كائنات ومخلوقات يرجع الى مجرد اتفاق أو صدفة اجتمعت بسببها بعض المواد وتطورت بلا نظام أو ترتيب ، أقول إذا كان هذا من الممكن تصوره ، فهل من الممكن أن نتصور صدور العقل أيضاً ـ مع ما فيه من =

العجز والقصور وكثرة الخطأ ، من أظهر الشواهد على وجود ما يخالف مجرد المادة في هذا العالم ولا سبيل من المادة إلى الافعال العقلية ، لما بينهما من المغايرة الأصلية . فوجود مثل هذه القوة يستدعي وجود جوهر عقلي يجانسها ويماثلها ليكون أصلا لها ومركزاً . هل يحتمل أن ما نشاهده من تصور المعقولات ، والكشف على الكليات ، وتفريق القضايا ، وتركيب القياسات ، ليس هو في نفسي [1] إلا إصطكاك جزء من المادة بجزء آخر . هل يحتمل[2] ما تضمنته عقولنا من الابحاث الدقيقة ، والمآخذ العميقة : كالمنطق ، والرياضيات ، والإلهيات وما فتنت[3] من القلوب من الشعر الرائق ، والمطرب من الالحان ، وسحر البيان . أصله من تلك الاجزاء ، كانبعاث النار من اصطكاك الحجرة بالحجرة ، وذلك في خصوص النار ، إذ ليس بين مادة النار ، ومادة الحجر كبير فرق . وإنما ليست شعري ما النسبة بين الحجارة والعقل ؟

فاذا كانت المادة غير قادرة لان تكون علة لنفسها ، فمن باب أحرى وأولى أنها لا تكون علة لما هو أعلى منها مكانا وأهم شأنا في درجة الوجود ، وإلا لكان الأخس أصلا لما هو أرفع ، وهذا ما يستبعده العقل ، وتأنفه الفطرة السليمة .

فما لخصت لكم ما تجدونه مبسوطا في المحاورات الافلاطونية

طبيعة مفارقة للمادة ـ عن هذا النوع من الاضطراب ؟ إن العقل بلا شك بما فيه من طبيعة نورانية وعاقلة ومدركة لا يمكن صدوره إلا عن خالق قادر حكيم ، يعرف كيف يصنع مخلوقاته ويحكم صنعها الى تلك الدرجة ، وهذا الدليل في حد ذاته ، يقطع بفراغ وعقم النظريات الذرية الطبيعية المادية بانواعها .

(١) لعلها : في نفس الوقت .

(٢) الانسب : هل يحتمل ان ما تضمنته عقولنا .

(٣) لعلها : به .

سيما في فيدون وطيماووس ، وفي المقالة الأولى والثالثة عشرةمن كتاب : ما بعد الطبيعة ، لارسطوطاليس . وفي المقالة الثالثة والثامنة من كتاب : سمع الكيان وفي المذكرات المنسوبة لسقراط ، التي نشرها اكسنوفون تلميذه . فلو راجعتم تلك الاصول لتحققتم الاسباب ، التي أوجبت من اليونان العدول عن أقوال الدهرية ، ومشاغبات السوفسطائية ، وإنشاء الفلسفة المشهورة بالفلسفة المدنية . غير أن عدولهم عن ذلك لم يكن دفعة واحدة ، بل وقع شيئاً فشيئاً كما هو شأن الأمور البشرية ، أنها لا تحصل إلا بالتدريج .

وأول اشارة إلى تبدل رأي اليونان في الالهيات ، ماتجده في اثناء القرن الخامس قبل المسيح ، منْ ظهور شيعة جديدة توطنت في المستعمرات اليونانية في إيطاليا وهي شيعة فيثاغورس .

وفيثاغورس لا نعلم من حديثه إلا خرافات لاطائل تحتها ، لم يتحقق منها إلا أمر واحد ، وهو أنه كان يعنى بالعلوم الرياضية ، سيما الهندسة والحساب وقيل إنه سافر إلى مصر وأخذ من علمائها الهندسة ، وهذا مما لا يبعد على العقل ، وإن لم يكن لنا عليه دليل محقق ، وعلى ذلك انبنت فلسفته .

وذلك أنه رأى ، أن ما من شيء إلا وفيه للقياس والعدد حظا وافراً ، وأنه لا تعيين في الاشياء ، إلا بالعدد والقياس . قال : إن أصل ما في العالم هو العدد .

ثم ظهر بعده انبادوقليس فقال : إن هناك قوى محركة للمادة ، وهي غير المادة ، قد سماها بالمحبة والعدوان . فبالمحبة تتصل الاشياء وتتعلق . وبالعدوان تنفر بعضها عن بعض ، فيتطرق اليها

الافتراق والفساد . وظاهر ما في كل ذلك من القصور عن الغرض المقصود ، ومع ذلك فهو دليل جلي على عدول اليونان ، عما كانوا عليه من التمسك بوحدة الطبيعة . إلا أنه أول من اعترف بأنه لا بد من العقل أصلا للوجود هو: انكساغورس . عاش في أواسط القرن الخامس قبل المسيح . انكساغورس كان موجوداً بأثينا في سنة ٤٢٧ قبل الميلاد .

أشار اليه أرسطو طاليس في المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة فقال ـ بعد حكاية الاقدمين ـ ثم نبغ بعد ذلك رجل فقال : إن العقل هو مبدأ الوجود ، فكان كالصاحي فيما بين قوم سكارى لا يفقهون ا هـ .

والحق أن منذ ذلك العصر ، أنشأت الفلسفة اليونانية طوراً جديداً من حياتها . كالطفل إذا قوى واتسع نطاق عقله ، وصار يتصور المبادىء بعد ما كان في المحسوسات مغموراً .

ولم يخف على مؤرخي العرب هذا الفرق بين الدور الأول والدور الثاني فقال القفطي في تاريخ الحكماء ما نصه : وكانت هذه الفلسفة أي الطبيعية شائعة في يونان إلى قبل زمن ارسطو طاليس بمائة سنة .

ذكر هذا أرسطو في كتاب : الحيوان فقال : لما كان منذ مائة سنة ـ وذلك منذ زمن سقراط ـ مال الناس عن فلسفة الطبيعة الى الفلسفة المدنية . والفلسفة المدنية هي فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس. ا هـ كلامه .

فاذا راجعنا كتاب الحيوان الذي أشار إليه القفطي ، وجدناه مطابقاً لما ذكره . فمهما وجدتم في الكتب العربية ذكر للفلسفة المدنية ، فافهموا انها فلسفة الإلهيات التي أنشأها سقراط ،

وأفلاطون ، وأنها مغايرة لما سبقها من الفلسفة الطبيعية ، وفلسفة الدهرية .

وحاصل قول انكساغورس : إن المبدأ الأول في الموجودات هو : العقل ، وهو جوهر بسيط مفارق للمادة ، موجود بنفسه . وهو أصل نظام العالم ، والمحرك الأول للمادة . واليونان يعبرون عن العقل بكلمة : نوس ، وهو في اصل معناه : العقل والمحرك أيضاً . فلا يبعد أن انكساغورس أخذ قوله من اشتباه المعنيين عند اليونان .

قال : كان العقل أولاً والمادة على غاية من الإضطرابات[1] والالتباس ، فأثر العقل فيها وجعلها ترتيبا محكما . وذلك بأنه صدرت منه حركة إلى جزء من تلك المادة ، فتولدت من تلك الحركة حركة أخرى ، فتجاوزت إلى ما جاوزها من المادة ، فتولدت من هذه الذاتية حركة أخرى ، فتجاوزت مثل الثانية ، إلى ما جاوزها وهلم جرا ، إلى غير نهاية .

قال : فبموجب هذه الحركات المتولدة بعضها من بعض ، انتظم العالم ، وتألفت اجزاؤه من غير أن يكون للعقل في ذلك دخل ولا تأثير ، فتبين أن تأثير العقل في الموجودات عند انكساغورس مقصور على بدء نشأتها . ثم كأنه لم يكترث بما وضعه وخلى للقوى الطبيعية سبيلها ، حتى لم يبق للعقل كبير حاجة في تنظيم العالم . فكأنه توسط بين رأي الطبيعيين ، ورأي الإلهيين من الفلاسفة .

والحق أنه بين النفي والاثبات دائر وإلى قول الطبيعيين أقرب منه إلى قول الإلهيين . فكان ذلك ما حرض سقراط على إنشاء مذهبه .

---

(١) لعلها : الاضطراب .

قال سقراط في بعض المحاورات الأفلاطونية المشهورة بفيدون ، ما ترجمته لكم مخلصاً : أني لما كنت حديث السن ، كنت مولعا بالبحث عن الطبيعيات وأسبابها ، وأصولها والقوى المحركة لها ، فكنت لا أرتضي قول الطبيعيين في ذلك ولم أجد قولا آخر يقارنه ، فبقيت محيراً مذبذب الرأي مدة لا أدري ما اعتمده وبينما أنا هكذا ذكر لي بعض أحبائي أن هناك كتاباً منسوياً لانكساغورس صرح فيه بأن أصل الوجود العقل ، فسررت بذلك سروراً عظيماً ، وبادرت الى اقتناء الكتاب لأطالعه بنفسي ، وأسرعت في مطالعته ، فلم يلبث الا وقد تبدل سروري أسفاً ، وأملي يأساً ، لما رأيت هذا الرجل بعد نصبه العقل منبعاً للموجودات تركه في زاوية الخمول بطالا ، وركن في شرح الموجودات الى تولد الحركات بعضها من بعض الى غير ذلك من الأسباب الطبيعية ، مما ليس للعقل فيه تأثير . وذلك مثل من جعل آلة وصانعا ، ثم قال : ان الآلة تستغني عن الصانع وأنها قادرة على اتمام ما أعدت له من تلقاء نفسها .

ليت شعري ، ما الحاجة حينئذ الى الصانع اذا كانت الآلة نفسها . فتركت الكتاب ، ورجعت أبحث عما يقوم لي مقام ما ساءني فقده في كلام انكساغورس . اهـ كلام افلاطون . حاكيا عن سقراط ، ومنه يفهم ما حمل سقراط على الحياد عن كلام انكساغورس ، وابتكار مذهبه .

قال سقراط في محاورة أخرى حكاها عنه تلميذه اكسانوفون في كتاب التذاكير : لا تفسر أيها الحبيب أن روحك التي في جسمك تتصرف فيه كما شئت فعليك ان تعتقد أن العقل هو أصل الاشياء ، والمتصرف فيها كما شاء . اهـ كلامه .

وقال افلاطون في محاورة أخرى من المحاورات الافلاطونية يعرف بالقياس أو ليس من الظاهر أن المستعمل الآن ، هو غير الآلة التي يديرها ويباشرها ، وعلى مثل ذلك يجري القياس في الاسباب الطبيعية ، فإنها كالآلة بيد الصانع الأول وهو العقل ، يتصرف فيها كيف شاء في قضاء مراده ، ولزم من ذلك أن المهم والعمدة في معرفة الموجودات ، هي معرفة عللها العقلية ، لا ما هو مسخر من الاسباب العادية ، فإن الصانع العاقل لا يفعل شيئاً إلا لعلة .

فما من وجود إلا وله على رأي سقراط فائدة قد وضع لاجلها ، ومصلحة هي الغاية المقصودة من تركيبه . يتأتى للعاقل أن يتوصل اليهافي الأغلب ، اذ صادرة من عاقل . قال : ينبغي لمن أراد أن يكشف عن حقيقة الموجودات ، ويستنبط كنهها ، أن لا يقف عند الظواهر والمحسوسات ، بل أن يتبع ما وراء ذلك من المعقولات فقد يجد ما عليه انبنى في وجودها[1] .

ويستلزم من ذلك أصل آخر ، وهو أنه لما كانت هوية الإنسان العقل ، فما يتوصل اليه الإنسان بعد النظر الصحيح لا بد من أن يكون

---

(١) ما بعد الطبيعة Meta-physic : هذا المجال الذي يتحدث فيه سائلانا هو الذي يشمل ما بعد الطبيعة أو الحكمة . وهو علم يدرس الوجود بما هو وجود ، ومحمولاته الجوهرية . فاذا كانت الفلسفة حكمة ، فهذا العلم أحق أقسامها باسم : الحكمة ، لأنه ينظر في العلل الأولى بالاطلاق ، بينما الأقسام الأخرى تنظر في العلل التي هي الأولى من جنس ما .

وما بعد الطبيعة ، هو الفلسفة الأولى ، لنفس السبب . والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي ، وموضوعها : الجواهر المختلفة .

وما بعد الطبيعة أيضا هو : العلم الالهي لأنه يبحث في الله : الموجود الأول والعلة الأولى . ولأن دراسة الله : عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك ، إذ أن الطبيعة الحقة للوجود ، انما تتجلى فيما هو دائم ، لا فيما هو حادث .

مطابقاً لما هي هوية الموجودات . ولذلك من توصل الى حد الاشياء فقد توصل الى ما هو ماهية الشيء ، والمعرفة الصحيحة معا . والسبيل الى ذلك أن تتجرد المفردات مما فيها من الطوارىء الشخصية ، والظواهر المحسوسات حتى يتميز جوهرها العقلي وهو ما يسميه المنطقيون : الحد والتعريف .

قال سقراط : إن تلك الصورة العقلية التي ترتسم في الذهن بعد تجريد المفردات من المادة ، هي حقيقة الشيء وجوهره الذي يقوم به وجوده .

قال أرسطوطاليس في المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة : كان سقراط متشوقاً جدا الى تجريد الاشياء ، وتعيين صورتها العقلية ، لزعمه أن من ظفر بذلك ، فقد ظفر بماهية الشيء المحدود . اهـ .

قال سقراط : فمن أراد مثلا أن يتحقق ماهية الإنسان لا ينبغي أن يبحث عما فيه من الشخصيات الطارئة ، ككونه مثلاً أسمر اللون ، أو أبيضه ، أو طويل القامة أو قصيرها ، أو ذكراً أو أنثى ، الى غير ذلك مما يختلف من شخص الى شخص ولا عما يشارك فيه الإنسان بقية الحيوانات من القوى والافعال ، لان ذلك مما لا يختص به الجنس البشري ، فلا يتوصل به الى معرفة الإنسان .

فاذا جردنا الشخص الفرد من كل ذلك ، أدركنا في آخر الامر ما به الإنسان انسانا ، وهو عقله وروحه . وهو ما يتوقف عليه ماهيته ويختص به دون سائر الحيوانات . فاذا أدرك الباحث هذا الحد من بحثه ، لم يبق له ما يطلبه وهو قد ظفر بالمعنى العقلي الذي به يتصور الإنسان . وهو وجوهر الإنسان شيء واحد .

ومن يتصفح كتاب المذكرات السقراطية ، يتحقق ما كان عليه سقراط من الاعتناء بمثل هذه الحدود ، غير أن سقراط لم يتجاوز حد العقليات ، وامتنع من الخوض في الألهيات كما ذكرناه[1] . ونحن بما في أنفسنا جاهلون . وكيف يبحث عن الذات الإلهية من كانت نفسه عنده مجهولة ؟ وقصارى العلم : أن يعرف الإنسان نفسه . فكان مدار كلامه في الأغلب في جوهر الإنسان ، وما هو وما التقوى والوفاء ، والصدق والبر ، والمؤاخاة بالمودة ، والحياء والحلم ، والشجاعة والغنى ، والصبر والشدة ، والألم وحسن الخلق ، إلى غير ذلك مما يتعلق بمكارم الأخلاق ، لاعتقاده بأن لا شيء أهم للانسان وأجدى عليه من تحسين سيره وتهذيب ضميره . وأن ذلك أكثر حاجة من اقتناء العلم فان من اقتنى علما كثيرا وقلبه بالهوى مشغول ، ونفسه في دنيئات

---

(١) الاتجاه الأخلاقي لسقراط : من المعروف أن سقراط لم يحفل بالطبيعيات والرياضيات ، وآثر النظر في الانسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق. ولكن بالرغم من هذا نحن نلمس في معظم المحاورات الأفلاطونية التي تحدث فيها أفلاطون معبرا في كثير من الأحيان عن رأي أستاذه سقراط نفسه ، أن سقراط كان يعتبر الأخلاق المدخل الرئيسي للالهيات ، فان الانسان إذا عرف نفسه وتبين ما هي عليه في شرحها وتركيبها ، عرف وأدرك خالقها وأعطاه حقه في الاحترام والتقدير والعبادة .

لم يمتنع سقراط إذن من الخوض في الالهيات : وإنما نقول : إن الالهيات كانت موضوعه الاصلي ، ولكنه ارتاى ان يمهد لها بالاستعداد داخل الانسان نفسه ، فبدأ منه ووضع منهجا لتعليمه وتهذيبه ، باعتبار أن الاخلاق أهم ما يهم الانسان وهذا معنى قول شيشرون : إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض ، أي أنه حول النظر من الفلك والعناصر (الطبيعية) الى النفس . وكان يرى : ان الانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره والقوانين العادلة صادرة عن العقل ، فمن يحترم القوانين العادلة ، يحترم العقل والنظام الالهي !

أجل هكذا ينتهي سقراط الى هدفه الرئيسي الى الالهيات ! ولو أنه يبدأ بالانسان إلا أنه كما سبق وأوضحنا يبدأ بالانسان ليعلمه كيف يرى الله في داخله ! !

الطبيعة مغمورة ، هو كالبناء على غير عماد ، لا يحصل له من تعبه إلا مزيد العناء .

إلا أن تلامذة سقراط لم يقفوا عند هذا الحد ، واستعملوا ما اخترعه أستاذهم من أساليب البحث للخوض في الألهيات .

وأشهرهم أفلاطون مولده سنة ٤٢٧ قبل المسيح ، ومات سنة ٣٤٧ قبل المسيح ، قال أفلاطون في المقالة الخامسة من كتاب : النواميس : ينبغي على محب الحكمة أن يعتني أولا باستنباط العلل المعقولة ، ثم منها ينتقل إلى ما يتحرك بنوع حركة ضرورية - يعني بذلك الطبيعيات .

وقال إن العلم الحقيقي الذي هو مطمع العقلاء ، ومطلب الحكماء ، لا يكون مبناه إلا الوجود الحق ، فالوجود الحق هو في نفس الأمر الغاية المقصودة من العلم والحكمة ، فكيف السبيل اليه . قال : لا يتأتى الوصول الى مثل هذا العلم ما دام الإنسان منغمساً مغموراً في المحسوسات ، مقصوراً عليها، إذ الهيولا أي العنصر الأول ، الذي منه تكونت الموجودات الطبيعية ، دائم التغيير والسيلان ، عسير الادراك والعرفان ، لا يستقر طرفة عين ، يقبل جميع الصور ولا يثبت على صورة فلا يحسن والحالة هذه إطلاق اسم الوجود عليه ، ولا إطلاق اسم العلم على ما يتعلق به من الإدراك . والحال أنه يستحيل تعيين ماهيته بل والتعبير عنه ، فهو للوجود الحق بمثابة الظلام إلى النور، فلو بقي الإنسان محصوراً في هذا الطور من الوجود لما تمكن من معرفة العالم ، ولا من معرفة نفسه بشيء قط .

وغاية ما يقال هو شيء شبيه بالعلم قد سماه أفلاطون بالظن ، وبالوهم . هو للعلم كالخيال للجسد يختلف باختلاف الأوقات ،

ويسيل مع سيلان المادة ، لا يثبت صاحبه على يقين البتة . هذا شأن علم السوفسطائية ، وكل علم لم يكن له أساس الا الحس ، لأن الحس يتغير وبتغيره تختلف القضايا والأحكام العقلية .

قال : فلا بد أن يكون في العالم شيء لا يعتريه التغيير ، ولا تطرأ عليه الاستحالة والفساد . وإلا فلا علم ولا يقين ، ولا حكم بشيء . إذ العلم ما تعلق بالحق والحق مطابقة الصورة المرتسمة في ذهننا بالجوهر الموجود في الخارج . فلو لم يكن هناك جوهر ثابت بسيط غير قابل التغيير ، لما أمكن العلم بشيء .

قال أفلاطون في المحاورة المترجمة بتياتيتوس : كيف يتصور أن يحصل الإتيان على الحق ، مالم يكن له حصول على الحقيقة اهـ .

فلزم من ذلك انه يوجد وراء المحسوسات صور قائمة ، وجواهر دائمة ، يتعلق بها علمنا . وهي للمحسوسات بمثابة الشبح للخيال ، قد سماها افلاطون : بالمعاني[1] ، وتعرف عند العرب : بالمثل الأفلاطونية . وهو جمع : مثل ، بمعنى نظير وشبيه . وباليونانية : بواديكما ، قد استعملها أفلاطون أيضاً .

---

(١) نظرية المثل الأفلاطونية وتطورها : السؤال الآن : كيف توصل أفلاطون لوضع نظرية في المثل ؟

إننا نجد أفلاطون رغم أنه كان وفيا لتعاليم أستاذه سقراط ، إلا أنه قد تأثر بالفيثاغوريين . ولذلك فلقد نقل أفلاطون الكلي الاخلاقي ، وجمله موجودا ذا حقيقة متعالية فوق عالم المحسوسات . وإذن فمعاني سقراط الكلية التي كانت عنده في المحسوس وتتخذ لها اسما خاصا هو : المثال .idea، Eidos

وأول اشارة لنظرية المثل الافلاطونية نجدها في محاورة : [اقراطيلوس] ففيها يقدم لنا أفلاطون محاولة أولية في عرض النظرية ، محاولة تقوم على المنهج الفرضي . فلكي نصل الى معرفة ثابتة يقينية يتعين أن نفترض أولا ، ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها . ومن ثم ، فاننا سنتجه الى افتراض وجود حقائق في ذاتها (مثل) هي أصول للموجودات الحسية المتغيرة . =

- ويحاول افلاطون فيما يلي من محاورات اثبات هذا الفرض والبرهنة عليه . ففي فيدون : يذكر لنا سقراط انه بعد اقتناعه بتفسير الظواهر بالعلل المادية ، يترك هذا الاتجاه ، ويلجأ إلى تفسير انكاغوراس ورأيه في العقل ، وينتقل من رأي انكاغوراس هذا إلى إقامة المثل ، والتدليل على أنها حقائق الاشياء .

وفي الجمهورية ، تنضج فكرة المثل عند أفلاطون بعض الشيء عن محاولاته الأولية ، وتحددت معالمها بعد العرض المبدئي في [أقراطيلوس] ، ثم في [الفيدون] حيث انتهى الى افتراض وجود علل للظواهر الحسية وهي : المثل . نقول : في الجمهورية يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة بقوله : إن هناك مثالا لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسما واحدا وعلى قمة هذه المثل : الخير بالذات .

وفي محاورة : [بارمنيدس] نجد تصويرا للأزمة التي عاناها أفلاطون بصدد نظرية المشاركة ممثلة في الاعتراضات الايلية على نظرية المثل . كما هي معروضة في [فيدون] و [الجمهورية] والتي حاول أن يحلها في محاورة : [السوفسطائي] حيث تبحث هذه المحاورة في ربط المثل بعضها ببعض أو ما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها وهذا هو الهدف الذي أشارت اليه محاورة : [بارمنيدس] ولم تقدم لها حلا واضحا بصدده . وينتهي أفلاطون في [السوفسطائي] الى اثبات فكرة : مشاركة المثل بعضها للبعض الآخر .

وفي محاورة [فيليبوس] يتعرض أفلاطون لأعظم صعوبة في موضوع المثل أعني الجانب الميتافيزيقي عن الواحد الكثير . . كيف يمكن أن نحتفظ بوحدة : المثال : هذه الوحدة التي لا تتضمن تكثرا ؟ كيف يمكن التسليم بأن الواحد وهو المثال ، يمكن أن يوجد في نفس الوقت في حد ذاته وفي عدد لا يحصى من الأفراد ؟ في هذه اللحظة نجد أفلاطون يقع في مأزق شديد ويحس بأن الفلسفة لن تعينه ، فيتجه للالهة مبتهلا متوسلا اليها أن تكشف له عن : أن الشيء الذي يقال إنه موجود في لحظة ما ، يتضمن الواحد والكثير في نفس الوقت ، ويشتمل في طبيعته على مبدأين هما : [المحدود واللامحدود] ويعد هذا الكشف يستمر في بحثه ، فيتناول أي شيء موجود ويحاول أن يبحث عن : [مثاله] ، ثم يبحث عن المثل التي يرتبط بها هذا المثال . . . . وهكذا ، حتى يصل الى الكشف عن المثل التي تترتب بين الواحد وجميع المحسوسات . وينتهي إلى أن المثال : واحد ، وكثير في نفس الوقت ، وهذا المثال يشبه الحكمة واللذة ، إذ كل منهما واحد وكثير في نفس الوقت . فاللذة : واحدة ، لأنها لذة . . . . هي ايضا كثيرة من حيث أنواعها فهناك : اللذة التأملية واللذة البوهيمية . . . ولما كان من غير الممكن القول بأن اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هي الخير ، كان من الضروري أن نقول بان الخير : خليط ، والخليط هو مجموع عنصرين : أحدهما : محدود والآخر غير محدود .

قال الشهرستاني صفحة ٢٨٣ يحكى عنه - أي أفلاطون - أنه أثبت أن لكل موجود مشخص في العالم الحسي ، مثالا موجوداً مشخصاً في العالم العقلي يسمى ذلك : المثل الافلاطونية ا هـ .

قال أفلاطون : ما من شيء في هذا العالم ، إلا وله في العالم العقلي معنى يقابله ، هو عماد وجوده ، ومنبع حياته ، وأصل حركاته ، وموضوع علمنا به .

فالإنسان مثلاً ، والحيوان والنبات وكل ما ثبت نوعه ، واستقر وجوده بخلاف الأمور الطارئة ، له في العالم العلوي مثال بسيط جرد عن القشور المادية والطوارىء الحسية ، مفارق للمادة قائم بنفسه ، فهما حينئذ عالمان متقابلان ، متطابقان : عالم الحس والشهادة ، وعالم العقل اليقين .

فعالم الحس فيه من الذوات المفردة الناقصة المتغيرة ، ما يقابله في عالم العقل من كليات المعاني الكاملة الثابتة ، وهي التي بها يصح

= وعلة الجمع بين المحدود واللامحدود في الخليط هو العقل أو الحيز . وهذا الخيط حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق ، وما المحسوس إلا خليط ناقص . وأما المثال فهو : الخليط الكامل .

بهذه الطريقة ، يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس في المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده . وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأيناه في [الجمهورية] أو [فيدون] ، من أنها علاقة علة بمعلول . وبهذا سيتضح لنا كيف ان المواقف الفلسفية لأفلاطون في : [اقراطيلوس]و[مينون]و[فيدون]و[الجمهورية] ، قد عملت على اثارة أزمة شك عنيفة ، تحددت معالمها في محاورة : [بارمنيدس] مما دفع بافلاطون وهو يتلمس الحلول - الى تعديل موقفه كما يتبين ذلك في محاورة :[فيليبوس] حيث يتجه أفلاطون إلى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس في المعقول وقد تم هذا التطور في مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية ، وانتهى إلى نتائجه المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية ، حيث ينقل عنه أرسطو قوله ، بان المثل : أعداد .

تثبيت معرفتنا بالوجود .

وهذه القاعدة الافلاطونية مما ينبغي فهمها على من أراد فهم أقوال حكماء الإسلام . قد أشار إلى ذلك ابن سينا في بعض رسائله حيث قال : فالحيوان الواحد لا يحصل واحداً ، وقد تقدمه معنى الوحدة الذي به صار واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده فاذا هو الاشرف الابسط الأول ، وهذه صورة العقل . ا هـ .

قال الإمام الرازي في مفاتيح الغيب في المجلد ٤ صفحة ٣٣٣ ما نصه : مذهب حكماء الإسلام أن الموجودات الغائبة عن الحواس علل أو كالعلل للموجودات المحسوسات . وعندهم أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، فوجب كون العلم بالغيب سابقا على العلم بالشهادة .

فلهذا السبب أينما جاء هذا الكلام في القرآن ، كان الغيب مقدما على الشهادة . ا هـ .

فبهذا كما علمتم ، هو مذهب أفلاطون بعينه . فاذا قيل : علمنا ما هو الوجود ، وما هو اليقين ، وما هي المعاني ، الطريق اليه . . . قال أفلاطون . إن المعاني تنكشف للبصيرة دون مشاركة الحس ، فاذا تجردت النفس عن العلائق الطبيعية ، وانحازت الى جوهرها ، صفا بصرها ، فادركت تلك الجواهر . وذلك لأن النفس ، كانت في العالم العقلي بصفة معان قائمة ، وجواهر مجردة عن المادة ، فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات وتستفيد ما ليس لها من ذاتها بواسطة القوة الحسية .

قال : وقد كنا أدركنا حينئذ المعاني العقلية في أول الفطرة قبل

الهبوط إلى هذا العالم السفلي ، فاذا شرعت في التعلم فكأنها قد أفاقت من نومها ، وفتحت بصرها وتذكرت ما رأته في حياتها السابقة ، فاذا واظبت على ذلك ولم تكسل ، حصل لها العلم شيئاً فشيئاً ، وهو في نفس الأمر رجوع النفس إلى جوهرها ، واتصالها بعالمها الذي منه هبطت ، واليه تعود .

ومنه قول أفلاطون في تعريف العلم : إنه اتصال جوهرنا العاقل بالجواهر المعقولة التي في الوجود . قال افلاطون في المقالة الخامسة من كتاب : النواميس : إن محب الحكمة دائم النزوع إلى الوجود ، معرضا عن الأفراد والظواهر ساعياً في البحث عن الماهيات العقلية ، لكي يتصل جوهره العقلي بما في الأشياء من الجواهر المعقولة ، فيتحد لما بينها من المشاكلة والمجانسة ، فتتولد من اتصالهما : المعرفة واليقين . فما العلم في نفس الأمر ، الا تذكر النفس حالتها السابقة التي كانت عليها قبل الوجود البشري . وما قد تشاهده في تلك الحياة السابقة فهو أشبه شيء بالولادة . والنفس أشبه ما يكون بالمرأة الحبلى ، تلقى حملها وتبرز ما كان في قواها كامنا ، وفي جوهرها باطناً .

ومن ذلك أخذ الإمام الغزالي قوله في الرسالة الدينية صفحة ٢٤٥ : العلوم مركوزة في أصل النفس بالقوة كالبذر في الارض ، والجوهر في قعر البحر ، أو في قلب المعدن ، والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة الى الفعل . . . ثم قال في صفحة ٣٤٥ : وليس التعلم الا رجوع النفس الى جوهرها ، وإخراج ما في ضميرها الى الفعل . . . وقد رأينا عالما يمرض ، بمرض خاص : كالرأس والصدر ، فتعرض نفسه عن جميع العلوم وينسى معلوماته ، وتلتبس عليه ، فاذا صح وعاد الشفاء اليه ، يزول النسيان عنه ، وترجع النفس

الى معلوماتها فتتذكر ما قد نسيت في أيام المرض ، فعلمنا أن العلوم ما فنيت وإنما نسيت . . . فاشتغال النفس بالتعلم ، هو ازالة المرض العارض عن جوهر النفس لتعود الى ما علمت في أول الفطرة . ا . هـ .

فهذه ومثلها مما يوجد في الاحياء للغزالي وفي التفسير للامام الرازي ، وفي مصنفات الشيخ محيي الدين بن العربي[1] ، وغيره من المتصوفين ، بقطع النظر عن فلاسفة الإسلام ، هي أفكار أفلاطونية محضة ، تجدونها مبسوطة في المحاورات الافلاطونية ، سيما في المحاورة المترجمة « بثاتيتوس » وفي « الفيدون » ، وكان بودي أن نطالع شيئاً منها لو ساعفنا الوقت . قال : قد يصعب في عالمنا المحس العروج إلى المعاني ، لأن الأشياء الطبيعية ممزوجة بالمادة لا تظهر بها المعاني على صفاتها الاصلي ، وهي في الاشياء الحسية كالخيال في الماء الكدر ، فمن أراد أن يدرك المعاني عليه أن يجرد الأشياء عن قشورها المادية وطوارئها المتغيرة ، حتى يسير شيئاً فشيئاً إلى ما في أصلها من الجوهر الثابت المعقول .

فقد جاز بذلك على حقيقة الشيء وجوهره المطابق لمعناه ، الوجود في العالم العقلي . وهذا كما علمتم مذهب سقراط ، اقتبسه عنه : افلاطون ، وجعله أساسا للألهيات . قال : فاذا خرج من المحسوسات الى المعاني ، وروض فكره فيها ، كشف من المعاني عالما غريب البهاء والكمال ، اندرجت فيه المعاني بعضها تحت

---

(١) محيي الدين بن عربي : الفيلسوف الصوفي المعروف ، وقد تأثر بالغنوص وصبغ المذهب الصوفي الاسلامي بصبغة خارجية ، ويقرر ابن تيمية ، ان كثيرا من آراء ابن عربي في وحدة الوجود اتخذت لها صيغا سالمية .

بعض ، كما يتدرج في عقولنا ما هو أخص فيما هو أعم ، فنصعد من الصورة العامة الى ما هو أعم منها وجوداً وأرفع شأنا وكمالا ، الى ان تتحد جميع تلك المعاني في ذلك الإله تقدس وتعالى وهو ما سماه أفلاطون : بالخير المحض ، وبالكمال المطلق ، وبالوجود المطلق ، وبمعنى المعاني أيضاً .

فالمعاني كأنها أفكاره وصفاته ، وجموعها حكمته التي بها أوجد العالم ويدبره واخرجه من الظلام والإلتباس ، والاختلاط الماثل ، الى النور والنظام والترتيب . وقد اتضح بذلك ؛ أن العالم في قبضة الخير المحض ، وهو أنه ما من شيء إلا وله مصلحة هي المقصودة من وجوده ، وهذا هو الركن المهم في الطبيعيات عند أفلاطون ، لا يمكن لنا أن نخوض فيها الآن . وسيأتي الكلام عنها ـ إنشاء الله ـ عند ذكر مذاهب فلاسفة الإسلام . وبه تعلق أيضاً ما قال في الأخلاق قال أفلاطون : فمن أدرك المعاني وتحقق ما هي عليه من الجمال والكمال ، استصغر دنياه وما فيها ، واستحقر ما شغفت به نفوس العامة من حب الحياة وجمع المال والتوسع في المكاسب والانهماك في الملذات الحيوانية ، وتشوق هو إلى الرجوع الى وطنه ومنشأه ، إذ ليس الإنسان كما ذكرناه الا روحا ، أي : معنى من المعاني ، قد تعلقت ببدن هو لها كالسجن المظلم ، فاذا أفاقت بتأثير العلم فيها ، لم يكن حرصها واجتهادها ، الا على التخلص من هذا الرباط والخروج الى عالمها الروحاني ، لم يبق له شيء الا في تنقية نفسه ، وتزكية ضميره ، وصقل قلبه عن الرعونات والادناس ، ليكون مستعداً للاتصال بتلك الجواهر الصافية ، قال : هذا شأن كل من كانت نفسه على الفطرة أو قريبة منها لتزايد العلم فيها ، وما ازداد الإنسان علما إلا وقد ازداد الى تلك المعاني رغبة ، وعن الظواهر الفانية إعراضاً أو نفوراً ، فاذا كملت

حكمة الرجل ، وتم عروجه من معنى الى معنى ، كان آخر الأمر الاتصال بالعالم الروحاني ، وفيه تمام الحكمة وكمال السعادة الابدية التي ليس بعدها سعادة ولا حكمة ، الا ما اختص به الإله تعالى دون غيره ، لا يشاركه فيه أحد ، ويلزم من ذلك أن المعرفة ومكارم الاخلاق لا يفترقان .

وهذا معنى الاصول المهمة عند أفلاطون عليه تأسس مذهبه في الاخلاق .

قال : إن العاقل لا يختار ما هو أضر وأدنى ، وهو يعلم أن هناك ما هو أرفع وأصلح ، فاذا وقع ذلك منه لا يكون الا الجهل بما صلح ، أو عدم رسوخ العلم أو ضعف اليقين . فكل من ارتكب الذنب والظلم والشر ، ومن انهمك في اللذات الحيوانية ، ومن أفرغ عمره في طلب الدنيا ، لا يطلق عليه اسم : مذنب ولا مجرم ، اذ لا ذنب إلا باختيار وعلم . والحق أنه لا يعلم اذ اختار ما هو أخس رتبة ، وأقل بقاء ، وأضر عاقبة ، وترك ما هو أهم نفعاً ، وأثبت بقاء . فهو اذا بالرحمة والعذر والتعليم ، أحق منه بالعقوبة .

فما لخصت لكم : أمهات الاصول الافلاطونية ، غير متعرض الى ما قاله في الطبيعة وأقسامها ، والنفس وأحكامها ، والاخلاق وتفاصيلها الى غير ذلك كما نورده ـ إنشاء الله ـ عند الكلام عن مذاهب حكماء العرب . وقد اقتصرنا على ما ذكرناه لنقرب لكم تتابع أفكار الأولين ، وما يوجد من الفرق بينها وبين المذاهب المؤسسة على أصول : سقراط ، وأفلاطون . كيف لا وقد كانت الطبيعة عند الاقدمين موضوع الفلسفة ، ولا عماد لهم الا الخوض في بيان الموجودات ، حتى لم يكن للمعقولات رسما ولا ذكراً .

فانقلب بعد سقراط وافلاطون الأمر بالكلية ، فصارت الطبيعة تبعاً ، والعقل متبوعاً ، والطبيعة والموجودات آثاراً ، والعقل مؤثراً . ولم يبق للهيولى فعل ولا وظيفة في العالم ، إلا من حيث القابلية والانفعال . وانحصر الوجود والعقل والتأثير في العالم في : العقل ، والنفس الإنساني ، وهو من ذلك العالم . وترقى العقل الإنساني إلى الإعتراف بوجود : الإله ، وتدبيره للعالم ، وأنه خير محض . فمن تبصر في هذا الفرق العظيم وتصفح الرسائل الافلاطونية ، وتحقق مالها من متانة الحكمة ، ورقة الافكار وجزالة اللفظ ، لم يسعه أن ينكر ما لهذه الفلسفة من علو المقام ، الذي اجتمعت عليه الأوائل والأواخر . فمن تأمل التاريخ ، رأى الفلسفة الافلاطونية سارية في أفكار الامم منذ نشأتها سريان الدم في بدن الإنسان .

منها أخذ أرسطو طاليس ، ثم الاسكندرانيون نصيباً وافراً من أصولهم ، ومنها أخذ الإلهيون من النصارى أمهات أقوالهم في التثليث والاقانيم ، والنفس الإنسانية ، وبقائها بعد الموت حتى امتزجت باعتقادهم امتزاج الصرة باللحم . ومنها أخذ جم غفير من المعتزلة : كثمامة[1] ، وأبو هاشم[2] ، وغيرهما من حكماء الإسلام أقوالهم .

ومنها اقتبس فلاسفة القرون[3] المتوسطة من النصارى واليهود ،

---

(١) ثمامة : هو ثمامة بن أشرس النميري زعيم الثمامية من فرق المعتزلة توفي سنة ٢١٣ هـ .

(٢) أبو هاشم الجبائي : هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي زعيم المدرسة الهشمية والذي خلف أباه : أبو علي الجبائي زعيم الجبائية من المعتزلة ولد سنة ٢٤٧ وتوفي في سنة ٣٢١ .

(٣) فلسفة القرون الوسطى : ترجع دلالة العصور الوسطى في تاريخ الفكر ، إلى أنها الفترة التي اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالا تاما واشترك في هذه =

كما أخذ منها البعض من فلاسفة ألمانيا في القرن السابع ، ولا زالوا منها يقتبسون . فمثل هذه الفلسفة التي علا حسبها بين الأمم ، وأثرب في أفكارها مما يستدعي من كل طالب الحكمة طول التأمل ، ومزيد العناية . غير أن من دقق فيها النظر رأى من الاشكالات والاخلال ، ما يتوقف فيه العقل وهي ما حملت أرسطو طاليس مخالفة أستاذه ، وأنشأ مذهبا خاصا اشتهر باسم : المشائين [1] . سنذكر شيئاً منه في المحاضرة القابلة ـ إن شاء الله .

أيها السادة : سبق ذكر الفلسفة الافلاطونية في المحاضرة المتقدمة . فأشرنا فيها إلى شيء من إلهيات المذهب الافلاطوني .

ثم قلنا : إن هذه الفلسفة مع علو مقامها ، وانتشار صيتها ، فيها من الاشكالات والشبهات ما لا ينكر . بسط القول فيها : أرسطو طاليس ، في غير موضع من مصنفاته ، سيما في المقالة الأولى ، والتاسعة ، والثالثة عشرة من كتاب : ما بعد الطبيعة ، وفي المقالة الأولى من كتاب : الاخلاق . وهي ما حملته على العدول عن مذهب أستاذه ، وإنشاء فرقة أشتهرت باسم : المشائين .

وقد يطلق هذا الاسم عند العرب ، على أصحاب أفلاطون ، وأصحاب أرسطو من غير تفريق بينهم .

= التجربة : المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء . وكان العامل الفلسفي الرئيسي في كل حالة هو النصوص الأرسطية يصحبها تيار غامض من الأفلاطونية الجديدة التي أثرت على تفسير أرسطو ، والتي استطاعت أحيانا أن تعبر عن نفسها تعبيرا مستقلا . ولقد واجهت الأديان الثلاثة جميعا الاختيار بين أولوية اللاهوت ، وأولوية الفلسفة ، وإمكان وضع مركب منسجم منهما ، وتمثل الجهود التي بذلت لتكوين ذلك المركب أكثر ضروب التفكير طرفة في تلك الفترة .

(١) المشاؤون : Peripateticism وهم أتباع أرسطو .

استعمله في هذا المعنى : الفارابي في رسائله غير مرة ، والقفطي : في تاريخ الحكماء ، وابن النديم في : الفهرست .

وكفى بما أورده الامير : بشر بن فاتك في سيرة أرسطوطاليس .

قال : وكان من رأي أفلاطون : الرياضة للبدن بالسعي المعتدل ، لتحليل الفصول عند رياضة النفس بالحكمة ، لتجتمع الخلتان : رياضتا النفس والبدن . وتقدم في ذلك إلى أرسطوطاليس ، وأكسوفراطيس ، وكانا يعلمان التلاميذ وهما مشاة فلقبوا : بالمشائين . إ هـ كلامه .

وأغرب منه ما يوجد في المقدمة الخلدونية[1] من التلبيس بين المشائية ، وأصحاب الرواق .

والحق أن اسم : المشائين ، لا يطلق منذ زمان اليونان إلا على أصحاب ارسطو .

وأما شيعة أفلاطون فقد لقبت باسم : أهل أكاديميا[2] ، وهو اسم بستان بأثينا كان به اجتماعهم للدرس والتعليم . ولمؤرخي العرب أوهام عديدة في خصوص أرسطو طاليس وسيرته . اخذوها من السريانيين على طريق حنين[3] بن أسحق وأبن جلجل وغيرهما .

---

(١) صاحبها : عبد الرحمن بن خلدون : الفيلسوف والمفكر والعالم العربي المعروف .

(٢) أكاديمية أفلاطون : حوالي عام ٣٨٥ق . م على أكثر تقدير عاد أفلاطون إلى أثينا مرة أخرى ، وأنشأ بالقرب من بستان البطل : اكاديموس ، ما قد أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم : « أكاديمية » وما يمكن بشيء من التجوز المفيد أن يسمى بأول جامعة .

(٣) حنين بن اسحق : أبو زيد ، حنين بن اسحق العبادي ، كان فصيحا بارعا ، وطبيبا حسن النظر في التأليف والعلاج ، واشتغل بنشر العلوم ، توفي سنة ستين ومائتين .

فقال القفطي ، وصاحب كتاب الفهرست[1] ، وابن أبي أصيبعة ، أن اسم ارسطوطاليس معناه : تام الفضيلة . وقيل : الكامل الفاضل ، وهذا خطأ وقد التبس عليهم ذلك بكلمة : أرسطن ، وهي باليونانية : الفاضل ، فتوهموا أن اشتقاق اسم : أرسطوطاليس من ذلك الأصل ، وهو ليس بشيء .

ثم قال ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء[2] : هو أرسطوطاليس ابن نيقوماخس ، كان نيقوماخس فيثاغوري المذهب ، وله تأليف مشهور في الإرثماطيقي . أ هـ محل الحاجة من كلامه .

واحال أن نيقوماخس هذا عاش في منتصف القرن الثاني بعد المسيح . وكان مولد أرسطوطاليس في سنة ثلثمائة وأربعة وثمانين قبل المسيح ، ووفاته سنة ثلاثمائة واثنين وعشرين ، فلو تبصر صاحب الطبقات إلى التواريخ لما وقع منه مثل ذلك . ثم الحق بها حكايات باردة ، اخذها من تاريخ حنين بن أسحق ، في نشأة أرسطوطاليس

---

(١) يعني ابن النديم ، والفهرست من أشهر الكتب التي تزخر بالنشاط العلمي الذي كان في العصر العباسي ، وكثرة المؤلفين والمترجمين في جميع نواحي العلم . ويدل هذا الكتاب كذلك على سعة اطلاع ابن النديم : (محمد بن اسحق) وحبه للوقوف على كل شيء ، حتى في أدق مسائل الأديان المختلفة والمذاهب المتنوعة : يفصل مذهب ماني ومزدك كما يفصل مذهب أبي حنيفة والشافعي ، ويستقصي البحث عن أحوال الصين والهند ، والشام والعراق ، وهو في كل ذلك يقابل أصحاب النحل المختلفة ويسائلهم ويدقق في أخبارهم ثم يدون ما سمع . لذلك كان هذا الكتاب بحق مرجع كل باحث من مسلمين ومستشرقين ، كان عمدة ابن أبي أصيبعة ؛ في طبقات الأطباء ، والقفطي في : أخبار الحكماء وجرجي زيدان في : تاريخ التمدن الاسلامي ، والأستاذ : خولسن ، في بحثه عن الصابئة والاستاذ : فلوجل في بحثه عن : ماني ، ولا يزال الكتاب حتى يومنا هذا ، موردا لا ينضب لكل منقب وباحث . ولا يعرف بالتحديد تاريخ وفاة ابن النديم أو ميلاده ، وتذهب معظم الآراء إلى أن الفهرست شرع ابن النديم فيه منذ عام ٣٧٧ هـ .

(٢) اسم الكتاب كاملا : عيون الأنباء في طبقات الأطباء .

وامتحانه والخطبة التي القاها عند انتهاء هذا الامتحان ، وما كان منقوشاً في نفس خاتمه إلى غير ذلك ، مما لا يقرب على العقل ، ولم يذكره أحد من المحققين تحاشيت عن إيراده ، خوف التطويل .

ثم حكى القفطي في تاريخ الحكماء ، عن أرسطو طاليس أنه ترك الاشتغال بالعلوم في آخر عمره ، وصار إلى التبتل ، والتخلي عن الاتصال بأمور الملوك . فأقبل على العناية بمصالح الناس ، ورفد الضعفاء ، وأهل الفاقة ، وترويج الأيامى وعول اليتامى ، وتوزيع الصدقات على الفقراء . ولم يزل في الغاية من لين الجانب والتواضع للصغير والكبير ، إلى غير ذلك مما حكاه عنه صاحب التاريخ ، ونسج على منواله صاحب : طبقات الاطباء . وكل ذلك أخلاق قرآنية ، وعوائد اسلامية ، لم يكن يعتادها اليونان في القرن الرابع قبل المسيح ، فكأنهم شبهوه ببعض المتصوفين[1] والنساك من المسلمين حتى قال بشر بن فاتك في سيرة ارسطو : رأيت في سياسات الملوك التي ترجمها ابن البطريق[2] للمأمون[3] ، أن هذا الحكيم الفاضل ، كثيراً ما يعده علماء اليونانيين في عديد الانبياء . ولقد أتى في التواريخ اليونانية ، أن الله سبحانه وتعالى أوحى اليه ، أن أسميك ملكا ، أقرب

---

(١) التصوف : ترجع نشأة التصوف في الاسلام الى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت تحت تأثير المسيحية في القرن السابع الميلادي . وحركة التصوف الاسلامي قد احتفظت بالطابع الاسلامي بالرغم مما فيها من بعض النواحي الخارجة على روح الاسلام وربما كان من أهم صفاتها الاحساس الديني العميق والشعور الغامر بالضعف الانساني والخوف الشديد من الله .

(٢) ابن البطريق : هو يحيى النحوي الملقب بالبطريق ، كان يحيى كثير التصانيف صنف في شرح كتب أرسطو شروحا .

(٣) المأمون : هو عبد الله المأمون بن الرشيد ، بويع بالخلافة سنة ١٤٨ هـ ومات سنة ٢١٨ هـ في طرطوس .

منك إلى أن أسميك إنساناً ، وله غرائب عظيمة يطول ذكرها . واختلف في موته : قيل إنه مات موتاً ، وقيل إنه ارتفع الى السماء في عمود من نار . أفاضنا الله من نوره. اهـ . وهذا أشبه بقصص الأنبياء ، ومناقب الزهاد[1] من أهل التصوف ، منه إلى تاريخ فيلسوف يوناني .

أشرت إلى ذلك ـ ولو بشيء من التطويل ، لا رغبة في التعبير ، وإنما لتكونوا على حذر مما تجدونه في الكتب العربية ، فيما يختص بالفلسفة اليونانية سيما قدماء الفلاسفة وسيرتهم . أخذوا الغث والثمين من تواريخ السريانيين على يد الحنين بن أسحق . وفيها من المحرفات والأوهام ما لا يحصى . فبودي لو أعتنى أحد منكم أيها السادة ، أن ينقل إلى العربية شيئاً مما عندنا من التواريخ المختصرة المتعلقة بفلسفة اليونان[2] . فمن تطوع إلى ذلك منكم فقد ينال من وطنه الثناء الجزيل ، فان استدعاني الى مساعدته ، وجدني حاضراً مسروراً لتلبية دعواه ،

---

(١) الزهد : يشير القشيري في الفصل الذي عقده عن الزهد في رسالته ، الى ما يزهد فيه من الأشياء : أهو الحلال أم الحرام . والرأي الذي عليه جمهور المسلمين ، هو أن الزهد في الحرام واجب ، وفي الحلال فضيلة . وقد كان ينحصر فهم المسلمين للزهد في أول الامر ، في حرمان النفس من الأمور المادية وحدها : كالزهد في الأكل والنوم والاختلاط بالناس ، وسائر اللذات البريئة . فاذا كان لأحدهم رداء واحد ، ظن أنه سيكون له السبق في دخول الجنة على جاره الذي له رداءان .

(تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧) ولكن لما بالغ الزهاد في تضييق دائرة الحلال ، بحيث لم يعد سينطبق وصف الحلال عندهم ، إلا على القليل من الأشياء ، حتى كانوا يقولون : لا حلال في الدنيا ، ولما عدوا من واجبهم ترك الحلال لأنه لا غناء فيه سهل عليهم القول بالزهد في الدنيا بأسرها زهداً حقيقياً .

(٢) الترجمة العربية للتراث اليوناني : لقد قام عدد من المفكرين المسلمين بنقل بعض المعارف اليونانية الى اللغة العربية نذكر من ذلك :

د . عبد الرحمن بدوي قام بنشر : فلوطرخس (الآراء الطبيعية) وكذلك : اثولوجيا أرسطوطاليس . وكتاب النفس لأرسطو أيضا .

وأفرغ الجهد في إعانته ما دمت متشرفاً بالاقامة بالديار المصرية .

ولنرجع الآن الى ما قصدناه من هذه المحاضرات . ذكرنا في المحاضرة السابقة قول أفلاطون : بأن الغاية المطلوبة من الفلسفة هو : العلم اليقيني ، ولا يتعين الا فيما تعلق بالوجود الحق ، فإذا كان ما يطرأ عليه التغير ولا يثبت على حال لا يفيد يقينا، وهو إلى العدم أقرب منه الى الوجود وهذا حال الطبيعة ، فوجب حينئذ أحد أمرين : إما أن لا يتمكن الانسان من العلم قط ، وهو قول السوفسطائية ، ومنكري الحقائق .

وإما أن يكون وراء الطبيعة ، ما لا تدركه الحواس من الجواهر الثابتة التي لا يتطرق اليها تغير ، وتكون هي موضوع العلم اليقيني .

وهذا ما حمل أفلاطون ، على اثبات ما سماه بالمعاني ، كما قلناه . وهي جواهر مجردة من المادة مفارقة للطبيعة الحسية ، تفيدنا العلم إذا تعلق بها عقلنا . هذا مراد كلام أفلاطون ، وفيه اشكال .

قال أرسطو طاليس : لا أنازع في أن موضوع الفلسفة هو الوجود ، لا أنازع في أن المحسوسات الطبيعيات ليس من الوجود بشيء ، فلا يمكن اتخاذها أساساً للمعرفة . ولا أنازع في أن العلم لا يتعلق إلا بالكليات ، لا بالظاهر والأفراد ، كل ذلك سلمناه ـ وهو مذهبنا أيضاً ـ غير أنه لا يلزم منه أن تكون تلك الكليات جواهر قائمة بأنفسها مفارقة . وليس الكلي في نفس الامر إلا معنى قد ارتسم في العقل . فمن أين لنا وجوده في الخارج عن الذهن ؟ .

قال : ثم إذا فرضنا وجود تلك الكليات وأنها جواهر قائمة ، فلا يخلو الأمر من حالين لا ثالث لهما : إما أنها متصلة بالأشياء ، مقترنة بها

اقترانا تاما ، فهي إذا ليست بمفارقة ولا بقائمة بنفسها ، كما زعمه أفلاطون . فدخلها حينئذ التغير ولم تكن إليها حاجة البتة : وإما أن يقال : إنها مفارقة ، فكيف يكون جوهر الشيء مفارقاً عما هوجوهر له . وكيف ينطبق الجوهر الواحد على زيد ، وعمرو ، وعدد من الأفراد ، وهو في نفسه واحد . ثم إن الكليات جواهر عقلية محضة ، والجوهر العقلي لا يكون متحركاً . فكيف يكون سبباً لحياة الاشياء المفردة وحركتها على ما زعم أفلاطون .

قال : ثم على فرض وجودها مفارقة فما وجه تأثيرها في الاشياء . نعم كان أفلاطون يقول : ان ذلك نوع انطباع ، كانطباع الصورة في المرآة ، وإنما ذلك كلام مجازي يصعب تصور حقيقته ، إذ لا يتصور كيفية الانطباع . وهذا يلزم منه كون الجواهر العقلية متصلة بالمحسوسات مفارقة عنها في وقت واحد ، وهذا محال .

قال أرسطو : فتقرر أن ما ذهب اليه أفلاطون ، لم يعرف بالواجب . وقد اثبت عالمين : عالم عقلي ، وعالم حسي ، ثم يبين وجه الاتصال بينهما . وهو كمثل من أراد إحصاء عدد وافر من الاشياء ، فضاعف العدد ظنا منه انه يسهل عليه الحساب ، فإذا لم تكن هذه المعاني صالحة لأن تفيد وجود الأشياء ، ولا حركتها ، ولا حياتها ، فما الحاجة إليها ؟ والحق ان الكليات ليست بجواهر ، وما هي إلا أمور عقلية لا وجود لها في خارج الذهن . وليس في الاعيان شيء هو ماهية أو كلية ، بل في الأعيان فرس معين ، أو انسان معين : قال فيهما صنفان : الفرس والانسان ، إذا وصفناه من غير التفات إلى أن يقارنه شيء أم لا ، بل يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو ، يسمى المطلق والماهية ، وليس له إلا وجود عقلي . والصنف الثاني : ما يوجد في الخارج من مشخصات : أي أن هذا الفرس . وهذا الفرس ، وهذا الانسان ،

وهذه الشجرة الى غيرها من الأفراد . فهذه هي الأعيان الموجودة في عالمنا الحسي لا غير ، فهنا تكون بداية الفلسفة ، وعليها مدار التجربة تدركها بالمشاهدة لا بالفكر .

وهذا الخلاف الموجود بين أفلاطون ، وأرسطو هو عين الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة . حيث ذهب الاشاعرة وغيرهم ممن قال بعينية الوجود ، إلى أن عين الشيء عين ماهيته ، وهذا قول أرسطو طاليس الذي ذكرناه . خلافا للمعتزلة وفلاسفة الاسلام ، حيث فرقوا بين الوجود والماهية ، أثبتوا اسم الوجود لما يتصور في العقل ، ولما يمكن وجوده وهو معدوم[1] . وما هذا إلا رجوع منهم إلى قول أفلاطون ، كما يقع بيانه فيما بعد ـ إن شاء الله .

أشرت إلى هذا الخلاف ليتبين لكم ما ذكرته في افتتاح هذه المحاضرات ، وهو ان هذه المباحث وإن كانت مهمة لفهم تاريخ الامم السالفة وأفكارها فهي أهم شيء بالنسبة إلى التاريخ الاسلامي ، وفهم أركان تمدنه ، واختلاف أئمته ، ومنشأ مذاهبه ، حتى تكاد تكون ضرورية لكل من رغب في معرفة ما سلف من أخبار أمته ، وأراد التخلص من وصمة التقليد في أصول مذاهب ديانته .

قال أرسطوطاليس : وإذا تأملنا في هذه الاعيان المفردة وجدناها مجتمعة من هيولى أي مادة ، ومن صورة[2] أي من كيفية معينة فهذا

---

(١) يعرف هذا الاتجاه لدى المعتزلة : بشيئية المعدوم ، أي أن الاشياء كانت قبل أن تخرج الى الوجود موجودة وقائمة ، فالجواهر كانت جواهرا ، والاعراض أعراضا .

(٢) الهيولى والصورة عند أرسطو : حتى يفسر أرسطو الأجسام الطبيعية وتغيراتها رأى أنه يجب القول بوجود ثلاثة مبادىء تتبين لنا من النظر في التغير ، فانه يقتضي اولا : موضوعا يتم فيه . وثانيا : كون هذا الموضوع غير معين في نفسه ، والا لم يمكن أن يصير شيئا آخر فالأول : الهيولى أو المادة الاولى . والثاني : العدم . والثالث : الصورة . والهيولى والصورة هما : =

الخشب مثلا هو : الهيولى . وقد يتخذ منه الصانع منبراً أو سريراً أو مادة ، أو غير ذلك مما يحتاجه ، فهذا الشكل المخصوص الذي نعين به وجوده هو صورته ، اختلف بها عن جملة الخشب . قال : فمن استقرى جميع الموجودات استقراء تاما ، وجدها على مثل هذا التركيب في ماهيتها من مادة وصورة .

ومنه أخذ متكلمو الاسلام والفلاسفة قولهم في المادة والصورة ، كابن سينا في الطبيعيات من عيون الحكمة ، قال : إن كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين : أحدهما يقوم مقام الخشب من السرير ويقال له : هيولى ومادة . والآخر يقوم به مقام صورة السرير ويسمى صورة . أ هـ كلامه .

قال أرسطوطاليس : والمادة إذا فرضناها خالية عن الصورة ، ونصبناها على حدتها مما يعسر على الانسان استحضاره في عقله ، أو في خياله ، حتى ومما يستحيل معرفة حقيقته . وهي أقرب شيء إلى العدم ، لا ماهية لها ، ولا تعيين ، وقصارى ما نبلغه في التعبير منها أن يقال : إنها الإمكان المحض ؛ أي ما استوى وجوده وعدمه ، بحيث لو

= مبدأ الماهية . وأما العدم فمبدأ بالعرض أي نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة . ولما كانت الهيولى موضوعا غير معين في نفسه ، فهي ليست ماهية ، ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئا داخلا في المقولات التي هي أقسام الوجود . ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها .

وأما الصورة . فهي كمال أول لهذا الموضوع ، أو فعل أول لهذه القوة ، أي انها ما يعطي الهيولى الوجود بالفعل في ماهية معينة .

وباتحاد الهيولى والصورة اتحادا جوهريا : يتكون كائن واحد من حيث ان كلا منهما ناقص في ذاته ، ومفتقر للآخر ، متمم له ، فهما يتميزان بالفكر . ولا ينفصلان في الحقيقة . فلا توجد الهيولى مفارقة ولكنها دائما متحدة بصورة . وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة . اللهم إلا النفس الانسانية قبل اتصالها بالبدن . وبعد انفصالها عنه بالموت . وهناك صور مفارقة أصلا هي : الله والعقول محركة الكواكب

فرضنا وجوده أو عدمه ، لما ترتب على كلا الفرضين محال .

وقد عبر عنهما أرسطو باسم : القوة ؛ أيضاً أي : الاستعداد الموجود والقدرة على التوصل اليه . إذ لا ماهية لها غير هذا الاستعداد ، ولولاه لكانت عدما صرفا ، قال في كشاف اصطلاحات العلوم : القوة : الامكان المقابل للفعل[1] ، وهو الامكان الاستعدادي . وهذه القوة قد تكون تهيىء لشيء واحد دون مقابلة : كقوة الفلك على الحركة فقط . وفي الهيولى الأولى : قوة قبول سائر الاشياء ، ومن معانيها الامكان الذاتي ، صرح به الشارح الصيهري ، ويدل عليه كلام شارح الطوالع : من ان القوة امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل . والإمكان جزء معناها . فيقال : القوة لإمكان الشيء مجازاً . ومما يؤيد ذلك ما قاله الصادق الحلواني في حاشية بديع الزمان في بحث الخاصة ، من ان للقوة معنيين : أحدهما صلاحية الحصول مع عدم الحصول بالفعل ، فاذا حصل بالفعل لا يبقى صالحا بالقوة ، فهو بهذا المعنى قسيم الفعل . والثاني ؛ الإمكان ، وهو استواء طرفي الوجود والعدم .ا هـ كلامه .

وهذه كلها أفكار ارسطوطالية صرفة ، بل وعين عباراته في الأغلب .

علمنا ما هي المادة ، أما الصورة فهي كل ما يتعين به وجود

---

(١) القوة والفعل : عند أرسطو ينقسم الموجود إلى : ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل .

والقوة : فعلية وانفعالية . وما بالقوة ، منه ما يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا أبصر . ومنه : ما لا يخرج خروجا تاما مثل الخلاء ، وقسم الجسم إلى غير نهاية . والقوة قريبة وبعيدة : القريبة هي التي تفتقر لغير فعل واحد للخروج الى الفعل ، والبعيدة هي التي تفتقر الى تهيئة مثل : البذرة ، فهي نبات بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتا .

المادة ، كالشكل مثلا واللون والوضع والكيفية . فالصورة : ما قام به وجود الشيء في الخارج ، وما يتصور به قوامه في أذهاننا ، اذ لا وجود ولا علم إلا بنوع من التعيين . وقد سماها أرسطو بالفعل أيضاً . إذ الصورة ما وجد به الشيء وجودا حقيقياً ، وهو فعلها في اصطلاح المشائيين : فالسرير مثلا ، هو فعل الخشب المستعمل في صنعه ، إذ لم يكن للسرير أي وجود ، بل التحاق الخشب بتلك الصورة المعنية . فالصورة والفعل ، اسمان مترادفان عند أرسطو ومفسريه .

قال : وهذان الأصلان ، أي المادة والصورة ، لا يوجدان متمايزين ، إلا بحسب اعتبار العقل .

وفي الحقيقة فانه لا ينفك أحدهما عن الآخر : فلا توجد المادة معراة عن الصورة قط . ولا الصورة خالية في هذا العالم السفلي ، ومن اجتماعهما تتركب الاجزاء .

ومنه قول ابن سينا في إلهيات الشفاء : كل بسيط ، فان ماهيته ذات ، لأنه ليس هناك شيء قابل لماهيته ، وصورته أيضاً ذاته ، لأنه لا تركيب فيه . وأما المركبات فلا صورتها ذاتها ، ولا ذاتها ماهيتها ، أما الصورة فظاهر أنها جزء منها ، وأما الماهية : فهي مابه هي هي ، وانما ماهي هي يكون الصورة مقارنة للمادة ، وهو أزيد من معنى الصورة والمركب . ليس هذا المعنى أيضاً بل هو مجموع الصورة والمادة والماهية .

هذا التركيب الجامع للصورة ، والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد . قال أرسطوطاليس : وهذان الجزءان لا بد لهما من رابطة ، ليحصل اتصالهما . فهذه الرابطة ، هي ما عبر عنها أرسطو

بالحركة[1] . والحركة نزوع غريزي مركوز في الأفراد لأجل المادة وما يحملهم على الانتقال من صورة إلى أخرى .

. قال أرسطو في المقالة الثالثة من سمع الكيان . الحركة : هي خروج ما هو بالقوة إلى ماهية من الفعل ، فالحركة عند أرسطو : كل تغير اعترى الشيء وتبدل به من جال إلى حال ، سواء كان ذلك من صفة إلى صفة ، أو من مكان إلى مكان أو من جوهر إلى جوهر آخر ، أو من كمية إلى كمية . كل ذلك من أنواع الحركة ولا شيء من الموجودات يخلو عنها في وجوده وحياته .

فهي إذا ثلاثة أركان : المادة والصورة والمحركة ، وهي الرابطة بينهما . والمجتمع من هذه الثلاثة هو ما يعبر عنه بالطبيعة ، وهي عبارة عن جميع المفردات المشخصات المركبة من : هيولى وصورة .

ولذلك حد أرسطوطاليس الطبيعة[2] بأنها مبدأ الحركة والسكون في الاشياء ، أي مبدأ التغير ، وهي كالقوة السارية في الموجودات يكون بها استحالتها .

قال في كشاف اصطلاحات الفنون : الطبيعية في اصطلاح

---

(١) الحركة : لما كان الموجود : إما بالقوة وإما بالفعل فان الحركة : فعل ما هو بالقوة ، أي : تدرج من القوة إلى الفعل ، ووسط بين القوة البحتة والفعل التام ، فان ما هو بالقوة أصلا غير متحرك ، وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ما هو بالفعل . فالحركة اذن : فعل ناقص يتجه إلى الكمال .

(٢) موضوع العلم الطبيعي : في تعريف أرسطو للطبيعة يقول : الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن ، فانا مهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الانسان الا في لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي تلائمها : وكل ما هو مادي ، فهو متحرك . فموضوع العلم الطبيعي إذن : الوجود المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة .

العلماء تطلق على معان منها مبدأ أول حركة هي فيه ، وسكونه بالذات لا بالعرض .

قال السيد السند في حاشيته : المدلول في فن البيان ، الطبيعة قد تختص لما صدر عنها الحركة والسكون فيما فيه أولا وبالذات ، من غير إرادة .

وهكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات قال : إن الفرق بين الطبع والطبيعة : أن الطبع يتناول ما له شعور وإرادة ، وما لا شعور له . والطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الارادة .ا هـ كلامه .

قال: ولما كانت المادة في كنه حقيقتها عارية عن الصورة -أي عن الوجود- نجدها دائمة النزوع والتشوق ،لا تزال تشتاق الى الاتصال بالصورة حتى تستكمل بها ذاتها ، فاذا بلغت من الصورة درجة ما ، لا زالت تشتاق إلى ما فوقها ، فهي كادت أن تكون عارية عن الصورة ، خالية عن الاوصاف والتعيينات العقلية ثم ترتقي فتصير معدنا ، ثم ترتقي فتصير شيئاً متوسطا بين المعدن والنبات ، ثم تصير نباتا . فتلتحق بها النفس النباتية . وآخر درجة منه شيء متوسط بين النبات والحيوان ، ثم يصير حيواناً ، فتلتحق به النفس الحيوانية ، وآخر درجة منه شيء متوسط بين طبيعة الحيوان ، وطبيعة البشر ، ثم يصير انساناً ، فتلتحق بمادته القوة العقلية ، وهي نور إلهي يأتيه من خارج . ثم ما فوق الانسان من الجواهر المفارقة والنفس المجودة ، فهي كالسلسلة ارتبطت كل حلقة منها بالاخرى ، أو كالدرج تتابعت بعضها بعضا إلى أعلى المنزل .

قال ومن تبصر في هـذا الارتقاء العجيب ، تحقق أنه ما من خطوة تخطوها الطبيعة ، إلا وقد نزعت شيئاً من أوصافها العادية وقشورها

الدنية ، وازدادت ضعفاً أو نوراً واتحادا أو بسطاً . وذلك أن صفات العقل فهو ارتقاء من القوة المحضة الى الفعل المحض ، ومن المادة المجردة الى العقل الصرف . والكل متوجه لا محالة الى الخير ، وهو الغاية المقصودة من الطبيعة أجمع .

قال ارسطو : وأصل هذا النظام الغريب والترتيب العجيب ، ليس هو عناية المبدأ الأول ، بل هو شوق الأفراد له ، فلا عين من الأعيان ، إلا وهو مشغوف بحبه ساع في الاتصال بمبدئه حتى يلتحق به ، فهذا الشوق هو سبب ترقي الموجودات من طور إلى طور[1] .

قال أرسطو طاليس : فباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد ، فيه أرباب واحرام ، وعبيد وبهائم ، جمعهم صاحب المنزل في محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة ، وخطة معلومة لا يتجاوزها ، حتى يحصل بتعاونهم مصلحة الجميع . أو هو كالجيش الواحد اجتمع تحت إذن أميره ، اختلفت فيه المراتب والخطط ، واتحد الكل بكلمة الأمير . قال : وبدون هذا الأمير لا يستقيم وجود الجيش ، ولا تنظم حركاته . قال فلما رأيناه في العالم من تناسب الحركات واتحادها يلجئنا إلى الاعتراف بوجود هذا الامير . وهو الإله ، واسناد جميع الحركات اليه هو المبدأ للحركات ، غير متحرك في ذاته .

قال : ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك الوجهين أحدهما : انه

---

(١) الغائية عند أرسطو : يعبر أرسطو تعبيرا صادقا موجزا عن الغائية يقول فيه : إن الغاية مرتسمة في صورة المحرك يقصد اليها ، وفي صورة المتحرك يوجه اليها . وهذا هو المعنى الذي يحاول أن يرسمه سائتلانا هنا في العلاقة بين الله ، والمخلوقات ، فالله يوجه ، والمخلوقات تتجه اليه لغاية معينة هي الحصول على النظام والكمال .

لو كان متحركا ، لاحتاج إلى محرك يحركه ، فحصل لا محالة التسلسل أو الدور ، فلا بد من الوقوف عند حد ما ، والاعتراف بانتهاء جميع الحركات إلى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ الحركة .

والوجه الثاني : أن كل متحرك ناقص إذ ليست الحركة إلا الإنتقال من حال إلى حال آخر ، لغرض ما يقصده المتحرك ، وخير يشتاقه لاستكمال ذاته . فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الأول لكان ذلك انحطاطاً من كماله ، وانتقالا من الخير الكامل إلى ما هو شر منه لا محالة ، اذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة ، الا وهو دون مرتبته ، فما القصد حينئذ في حركته ، قال : وهو فعل محض أي لا يجوز أن يداخله شيء من القوة ، إذ لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر ، يخرجه من القوة إلى الفعل ، فيكون وجوده مستفاداً من غيره . وهو واحد من كل وجه ويدل على وحدته ، انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض ، فان ذلك لا يتصور الا اذا كان المحرك واحداً .

قال : وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه ، إذ لو فرضنا فيه شيئا من الكثرة لتداخله شيء من المادة والتغير ، وإمكان الوجود ، وجواز الانحلال ، إذ كل متركب صاير للانحلال ، متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يكون الواحد إلا بسيطاً ، وهو عقل محض يعقل نفسه .

أشار الى ذلك الشهرستاني صفحة ٣١٣ في النحل والملل[1] .
قال : (اي ارسطوطاليس) هو عقل محض ، وعاقل ومعقول . أما أنه عقل فلأنه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية ، فلا يحتجب ذاته عن ذاته .

---

(١) صحة اسم الكتاب : الملل والنحل .

وأما أنه عاقل لذاته ، فلانه مجرد لذاته ، وأما أنه معقول لذاته فلأنه غير محجوب عن ذاته بذاته ، أو بغيره . اهـ كلامه .

وقد أصاب ، إلا أنه الحق بعد ذلك ما نصه : الأول يعقل ذاته ، ثم من ذاته يعقل كل شيء. اهـ . وهذا خطأ منه ، لأن ما ذهب اليه أرسطو : ان الإله لا يعقل غير ذاته ،[1] ، فلا علم له بالمفردات الحسية ، ولا بالجواهر العقلية المتركب منها عالم المفارقات . قال : لانه لا يناسب مقام المبدأ الأول ان يدخل عقله ، ما هو أدنى رتبة منه في الوجود . قال : كيف يعلم من هو منزه من كدر المادة ما في العالم من الاكدار والادناس ، والفواحش والجزئيات الخسيسة ؛ من غير ان ينقص من صفاته شيء . ثم إذا قلنا ، أن له علما بالاشياء الخارجية عن ذاته ، لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، وأنه لا يكون عالما إلا بوجود تلك الاشياء . فصار المبدأ الأول محتاجا إلى غيره لكي يكون عالما . وهذا لا يناسب جلال ذاته ، مع ما فيه من ادخال المادة في ذات الإله[2] . إذ المادة كما علمتم هي الامكان ، فاذا احتاج المبدأ الأول

---

(١) ونص كلام ارسطو بهذا الصدد : إن الله يحرك كمعقول ومعشوق . والتعقل بالذات تعقل الاحسن بالذات أي الخير الاعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، فحياته تحقق أعلى كمال ونحن لا نحياها إلا أوقاتا قصارا ، أما هو فيحياها دائما أبدا وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا (السماع الطبيعي ص ٢٦٥ ع ب س ١) .

وفي ما بعد الطبيعة يقول أرسطو عن المحرك الأول :

ومعقولة ذاته لا شيء آخر ، فانه فعل محض لا يتأثر عن غيره ، فاذا عقل غيره ، فقد عقل أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله ، فان من الاشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته . . . فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد (ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده) وبطبيعة الحال يتبين لنا خطأ الكلام الذي أورده الشهرستاني والذي اعترض عليه سائلاتنا . والصحيح طبقا لمذهب أرسطو : ان الله يعقل غير ذاته .

(٢) الاتصال بين ذات الله والعالم المادي : وفي الحقية نحن هنا أمام اشكال أدى ببعض =

إلى الاشياء الخارجة ، لحصول العلم ، لكان قابلا للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الامكان . فالأولى أن يقال : أنه ليس للاله علم بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته . قال : فالحاصل ان المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه[1] ونتيجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال .

قال أرسطو طاليس في المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة ، ما يوجد منقولا في كتاب الشهرستاني في النحل والملل[2] صفحة ٣١٦ بعبارة تقترب من معناه : اللذة في المحسوسات ، هو الشعور بالملائم. وفي المعقولات الشعور بالكمال ، والواصل اليه من حيث يشعر به .

فالأول : مغتبط بذاته ملتذ بها ، لأنه يعقل ذاته على جمال حقيقتها وشرفها ، وان جل عن ان ينسب اليه لذة انفعالية ، بل يجب أن يسمى ذلك بهجة وعلاء وبهاء . كيف ونحن نلتذ بادراك الحق ، ونحن مصروفون عنه ، مردودون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا

= المفكرين الى الوقوف من تناقض شديد ذلك الإشكال ناجم عن قصور في تصور القدرة ، والارادة الالهية . فأن معنى كون الله محيطا بكل شيء بما فيه المحسوس والخسيس هذا القول في حد ذاته لا يعني بالضرورة أن يستمد الله علمه بمثل هذه الأشياء منها نفسها . كما لا يعني ذلك أيضا أن تدخل المادة في ذات الله سبحانه وتعالى . واننا نفهم المسألة فهما مغايرا . ذلك أن الصلة بين الله والعالم ليست صلة بالضرورة فيها الاتصال الحسي أو المعرفة التي تقضي التجانس بين المدرك والمدرك أو النزول إلى مستوى المدركات لو كانت مادية . ان الاتصال بين الله والعالم هو اتصال المحرك الذي لا يلمس المتحرك واتصال الخالق الذي لا يلمس المخلوق والعالم الذي لا يدخل فيه المعلوم انه اتصال بين الله بعلمه وقدرته اللامحدودة بمخلوقاته التي أنشأها .

(١) لعلها : مبتهجة .　　　(٢) صحته : الملل والنحل .

التي نحن بها ناس ، وذلك لضعف عقولنا ، وقصورنا في المقولات وانغماسنا في الطبيعة البدنية ، . لكنا نتوسل اليها على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فيكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جداً ، وهذه الحالة له أبداً ، ولا يمكننا أن نشم تلك البارقة الإلهية ، إلا خطفة وخلسة . ا هـ كلامه .

وفي المحاضرة القابلة نتم بحول الله شرح كلام أرسطو ، وما في مذهبه من الاشكال ، وأسباب انتقال الفلسفة من مذهبه الى أهل الرواق ، ثم الى فلسفة الاسكندرانيين ا هـ تمتَ المحاضرة الثالثة

المحاضرة الرابعة

سبق لنا من[1] المحاضرة الفارطة ، الكلام عن شيء من إلهيات المشائيين ، وأثبتنا أن مدار مذهب أرسطو في انحصار الوجود في الصورة وهي عبارة عن العقل ، وهي التي تصرف المادة من القوة إلى الفعل ، فيها تتعين ، وبها تتحرك وبها تتنفس فتحيا ، وبها تكون عاقلة ومعقولة ، حتى لم يبق للمادة في مذهب أرسطو ، إلا نوعا من الوجود يعسر فهمه . ثم جعل الرابطة بينهما : الحركة ، كما ذكرناه . وأصلها : عشق المادة إلى مبدئها الأول وتشوقها إلى الصورة ، فليست الطبيعة عنده ، إلا العقل المحض ، المكنون فيها ، وخروجه إلى الفعل بعد أن كان بالقوة يدرج شيئاً فشيئاً ، فبلغ غايته من هذا العالم السفلي في الانسان ثم تجرد في المفارقات ، ثم من أعلى فأعلى حتى انتهى النسق ، إلى ما هو نفس العقل والعاقل والمعقول معا . وهو المعشوق الأول والغاية المقصودة من مراتب العالم بأسرها . اليه انتهت سلسلة الموجودات ، وسكنت فيه الحركات . هذا محصل كلام أرسطو . وفيه اشكالات قد يتوقف فيها جماعة منهم : ثافرسطيس[2]

(١) الأنسب . في .

(٢) صحة الاسم : ثاوفرسطس .

وهو من أعيان تلاميذه في المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة ، وهي موجودة بالعربية نشرها الاستاذ مرفوليون . ثم جماعة أهل الرواق ، ثم مؤرخو الفلسفة اليونانية إلى يومنا هذا .

نذكر شيئاً منها : قالوا له : نعم ، فهمنا معنى الصورة ، وانها التعيين العقلي الذي لا يوجد دونه شيء من الاشياء ، غير أنه قد أشكل علينا ما تعنيه بالمادة . . . هل عندك مجرد عدم لا وجود له في الحقيقة أم لها نوع من الوجود ؟

فاذا قلت : إنها عدم محض . . . كيف يتصور حينئذ ما ذكرته من نزوع المادة واشتياقها الاتصال بمبدئها الذي وضعته أصلا لحركة الطبيعة . . . والحال إن العدم ما لا وجود له . . . فكيف يكون له فعل وحركة واشتياق . . . واذا قلت : إنها محض الإمكان . . . فما معنى هذا الامكان الذي وضعته أصلا للمادة . . أيكون الامكان موجودا في غير كلام الشعراء وهو من باب المجاز . . . وأما في كلام الفلاسفة فلا بد من تشخيص الامكان وجعله حقيقة موجودة من باب الحكم المحض وإذا قلت : إن المادة لها نوع من الوجود وإن كان من أخف الانواع وأخسها . . . فكيف يتصور هذا الوجود بعد أن حصرت الوجود في الصورة ، وهي عبارة عن العقل، فاذا تسامحنا في القول ، وجوزنا شيئا من الوجود للمادة والصورة ، فعسر التوفيق بينهما ، وضاع علينا المقصود من الفلسفة ، وهي حصر الوجود في أصل واحد . . . ثم إذا سلمنا ذلك ، فقد بقي إشكال آخر : وذلك أنك وضعت محركا غير متحرك ، فكيف يكون غير المتحرك سبباً للحركة . . . فاذا لم يكن هو السبب فيها . . . فمن اين الحركة للمادة . . . ثم جعلت هذا المحرك

لا يعقل ذاته[1] ، بدعوى أنه لا يليق بجلالة علم ما في الامور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة . ثم مثلته بقائد الجيش ، كيف يقود الامير الجيش ، اذا لم يبصره ، ولم يخطر له ببال .

وكيف يصلح تدبير العالم متحيز في نفسه ، مقصور على علم ذاته لا يجاوزها فمن أين وجود العالم في بدء نشأته ، ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أمور العالم ، ولا أدنى إلمام بها . فكأنك قد جعلت الإله ، والعالم قطعتين منفصلتين ، لا اتصال لاحدى منهما بالاخرى ، وقد انتقدت على أفلاطون حيث جعل عالمين : عالم الحس ، وعالم المعاني واليقين . ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما ، وأنت وضعت العالم ، ثم وضعت الإله مقابلا له ، فعجزت عن بيان ماهية العالم ، وماهية الإله ، بما يزيل الشك ويدرأ الشبهة ، حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ، ولا تأثير . فاذا تحققنا قولك ، وسبرنا[2] معناك ، لا حاجة للاله بالعالم ، ولا حاجة للعالم بالإله ، فهذه التوقفات ومثلها ، حملت تلامذته بعد موته على الاياس من الإلهيات والتفرغ إلى علم الطبيعة ، وعلم الاخلاق[3] . اختصوا بهما في القرن الثالث قبل المسيح حتى لقبوا : بالطبيعيين ، سيما شيعة ثاوفرسطس ،

---

(١) ينبغي طبقا لمذهب ارسطو ان يكون سياق هذه العبارة . ثم جعلت هذا المحرك لا يعقل غير ذاته . حتى يصح الاعتراض الموجه لارسطو بسبب عدم عقل الله سبحانه وتعالى لغيره وهو ما قرره أرسطو وذكرناه آنفا بالتفصيل .

(٢) صحتها : سبرنا معناك أي : نفذنا إلى أعماقه .

(٣) علم الاخلاق : قد يعرف علم الأخلاق بأنه : ذلك الفرع الفلسفي الذي يهتم بشخصية الانسان وسلوكه . وعلم الأخلاق ـ على الأقل ـ فيما يراه جمهرة المفكرين لا يقتصر على البحث عما هو كائن . بل إنه يبحث بالدرجة الأولى : عما ينبغي أن يكون . وفي دراسة فكرة الواجب الذي يعد إلزاما خلقيا .

واستواثون[1] اللذين خلفا أرسطوطاليس ، في رئاسة دار العلم ، التي كانت للمشائيين بأثينا . وهؤلاء المعروفون عند العرب : بالطبيعيين .

قال الامام الغزالي في المنقذ من الضلال ما نصه ، بعد ذكره الدهريين[2] من الفلاسفة : والصنف الثاني : الطبيعيون ، وهم قوم أكثر بحثهم في عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا فيها من عجائب صنع القدرة ، وبدائع حكمته ، فاضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الامور ومقاصدها . ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الحيوان مطالع ، إلا ويحصل له هذا العلم الضروري لكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ، لا سيما بنية الانسان[3] . إلا أن

---

(1) صحته : استراتون .

(2) الدهرية : هم الذين عطلوا المصنوعات عن صانعها وقالوا ما حكاه الله عنهم : « وما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » والدهري : كل من يقول بقدم العالم ، وجحد الخالق سبحانه وتعالى .

(3) النظام الالهي : في مواضع كثيرة من القرآن الكريم تشير بعض الآيات إلى التدبير الالهي وتبين مدى دقة النظام الذي أبدع الخالق فيه كل الموجودات في أنساق متسقة ببراعة فائقة يقول تعالى : « إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي . ذلكم الله فأنى تؤفكون . فالق الاصباح وجعل الليل سكنا . والشمس والقمر حسبانا . ذلك تقدير العزيز العليم . وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر . قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون . وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع . قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون . وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا . ومن النخل من طلعها قنوان دانية . وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه . أنظروا الى ثمره اذا أثمر وينعه . إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون [الانعام : ٩٥ - ٩٩] .

نقول : ماذا بقي لكي يؤمن هؤلاء . . . في كتاب الله كل شيء كيف فصل الكون تفصيلا . وكيف خلق الخلق . . . لكل سؤال جواب . . . ولكل شك في النفس الانسانية يقين يؤكده . فماذا يريد الماديون أكثر وأشمل من ذلك ؟ لعله العقل الذي ينقصهم فحسب !

هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج ، تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان . فظنوا أن القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه أيضاً ، وانها تبطل ببطلان مزاجه ، فينعدم ، ثم إذا انعدم ، فلا يعقل .

فاذا بحثنا عن حقيقة هؤلاء القوم ، وجدنا أنهم شيعة ثاوفرسطس ، واستراثون ، أي متأخري المشائيين . توغلوا في المباحث الطبيعية حتى كاد أن يتناسى عندهم الإلهيات . فمنهم من اعتنى بعلم النبات وهو: ثاوفرسطس ، ومنهم من اشتغل بالتشريح ، وبالبحث عن طبيعة المعادن وهو : استراثون . ومنهم من قال : انه لابقاء للنفس بعد الموت ، إذ هي ناشئة من اعتدال المزاج كما تنشأ الالحان من مناسبة الاوتار . فاذا انحل المزاج اضمحلت النفس وهم أرسطو كسانوس ، وغيره من الشيعة ارسطوطاثية .

كل ذلك ينطبق على ما ذكره الامام الغزالي عن الطبيعيين ، فتعين أنه يعني بذلك : أصحاب ثاوفرسطس ومتأخري المشائين لا القدماء من فلاسفة اليونان ، السابق ذكرهم في افتتاح هذه المحاضرات . ونبهت على ذلك لئلا يلتبس عليكم الأمر ، إذا وجدتم هذا الاسم في الكتب العربية ، لا سيما عند ذكر أقوال المعتزلة .

قال الشهرستاني مثلا عند ذكر قول النظام من المعتزلة ، أنه مال إلى الطبيعيين في آرائه . فهؤلاء الطبيعيون ، هم بلا شك متأخرو المشائين ، لا قدماء اليونان ، كما سيقع بيانه ـ إن شاء الله ـ عند مقابلة مذاهب النظام بأقوالهم[1] .

---

(١) فلسفة النظام : أثارت فلسفة النظام ومذهبه الذي يصدر عن نزعة مستقلة إلى أقصى حد المنازعات الفكرية في العالم الاسلامي خاصة فيما يتعلق بفكرته عن العدل الالهي ونتيجة =

نقول : وبعد تهافت المذهب الارسطوطالي وبيان قصور رأيه ، عن التوفيق بين ما وضعه للعالم أصلا من المادة والصورة ، لم يبق إلا التمسك بأحد القولين : إما الرجوع إلى مذهب القدماء من الدهرية ، بأنه ليس هناك إلا المادة وهو مذهب : ابيقورس[1] ، عاش في منتصف القرن الرابع قبل المسيح ، وإلا القول بوحدة العقل والمادة ، ورد هذين الأصلين الى جوهر واحد . وهو مذهب أصحاب الرواق . أما ابيقورس فليس بينه وبين مذهب أصحاب ديمقرطوس تفاوت ، إلا في القليل منها ذكرها : الشهرستاني ، وقد أجاد : أما أبيقورس الذي تفلسف في أيام ديمقروطيس ، كان يرى أن مبادىء الموجودات أجسام تدرك عقلا وهي كانت تتحرك الخلاء إلى الخلاء[2] . لا نهاية لها ، إلا أن لها ثلاثة أشياء : الكل ، والعـظم ، والثقل . . .

وديمقراطيس كان يرى أن لهاشيئين : العظم والشكل فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ أي لا تنفعل ، ولا تنكسر ، وهي معقولة أي موهومة غير ممسوسة[3] ، فاصطكت تلك الاجزاء في حركتها اضطراراً ، واتفاقاً ، فحصل من اصطكاكتها صور هذا العالم واشكالها ، وتحركت على انحاء من جهات التحرك . وذلك هو الذي

--- لذلك فقد تعرض مذهبه للنقد الشديد وانتهى البعض مثل الشهرستاني إلى أنه أخذ كلامه عن قدماء الفلاسفة خاصة عن الرواقيين . بيّنا يقرر البعض وجود مصدر ثانوي في فكرة العدل الالهي عنده ، وهو رأي ابن الراوندي . ونحن لدى فحص فكرة النظام عن العدل الالهي نجد فيها مفارقة عظيمة لمبدأ الثنوية ، فالله عند النظام واحد لاتعدد فيه .

(١) ابيقورس (٣٤٢ ـ ٢٧٠ ق . م) أثيني المولد ، في ساموس . أشـر مايعرب به : أبيقور : هو نظريته الخلقية في مذهب اللذة ، وأنه شارح للنظرية الذرية .

(٢) لعلها : من الخلاء الى الخلاء .

(٣) لعلها : محسوسة .

يحكي عنهم أنهم قالوا بالاتعاب[1] ، فلم يثبتوا صانعا أوجب الاصطكاك ، وأوجد هذه الصورة . أما أصحاب الرواق ، ويعرفون أيضاً عند العرب : بأصحاب الاسطوانة . واشتقاق الاسم ؛ من رواق بمدينة اثينا ، كان به اجتماعهم ، وقد يعرفون أيضاً بأهل المظال . والواضع لهذه الشيعة زينون[2] ، عاش في منتصف القرن الرابع قبل المسيح . ثم كروسيبوس .

قال الفارابي في رسالته الموسومة : بمبادىء الفلسفة القديمة : فأما أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فتشتق من سبعة أشياء : أحدهما من اسم الرجل المعلم للفلسفة . الثاني : من اسم البلد الذي كان مبدأ ذلك العلم . الثالث : من اسم الموضوع الذي يعلم فيه . . الخ .

ثم قال : أما الفرقة التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة : ففرقة أصحاب فيثاغورس . وأما الفرقة المسماة من اسم

---

(١) الانسب هنا : الاتفاق .

(٢) زينون : هو زينون الأكتيومي، ولد في كتيوم من أعمال قبرص (٣٣٣-٢٦٢ ق.م) فيلسوف يوناني ، يعد مؤسس المدرسة الرواقية التي استمدت اسمها من « الرواق » (البهو ذو الاعمدة) حيث كان زينون يلقي دروسه . كان شديد التأثر بأقريطس الكلبي . نشأت فلسفة زينون عن القاعدة الاساسية في المذهب الكلبي أعني : الخاصة بالاكتفاء الذاتي للفضيلة ، ولكنه أدمج الكثير من المصادر الاخرى في مذهب شامل مبتكر مستوعبا بذلك جميع اقسام الفلسفة . وإلى جانب ذلك كان فكر سقراط ، كما كانت الاخلاق المشائية على أكثر ترجيح ذات أثر في تفكير زينون .

وتشير الوثائق القديمة ، إلى أن زينون كان من أصل فينيقي ، وإن كثيرين من خلفائه جاؤوا من الحافة الشرقية للعالم اليوناني . لكن المؤثرات الشرقية موضع للشك ، إذ ان الرواقية في فكرها وروحها فلسفة هللينية .

البلد الذي كان منه الفيلسوف ، ففرقة أصحاب ارسطيفوس[1] الذي من أهل قورينا . وأما الفرقة المسماة باسم الموضع الذي كان يعلم منها الفلسفة : ففرقة أصحاب كروسيفس[2] ، وهم أصحاب الرواق . سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل أثينا .ا هـ .

قال الشهرستاني : حكماء أهل المظال وهم : خروسيس ، وزينون قولهما الخالص : أن الباري الأول واحد محض هو هو ، وأبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم أبدع ما تحتهما بتوسطهما ، وفي قدر ما ابدعهما ، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء ، الى آخر كلام طويل في هذا المعنى . زعم أنه من مذهب أهل المظال أي : الرواقيين ، وهو ليس من قولهم بشيء .

والظاهر أن العرب لم يطالعوا كتب أهل الرواق ، وإنما اقتبسوا كلامهم من أقوال متفرقة وجدوها في كتب جالينوس ، وكتب الاسكندر الافروديسي[3] المفسر الشهير لكتب ارسطو طاليس ، وهو شديد

---

(١) أرسطيفوس : هو : ارستبس ، من قورين بشمال أفريقيا (حوالي ٤٣٥ -٣٥٦ ق . م) كان تلميذا من تلامذة سقراط وسفسطائيا والمؤسس التقليدي للمدرسة القورينائية في الفلسفة .

(٢) كروسيفس : هو : أقريسيبوس : من سولس بكيليكية (حوالي ٢٨٠ -٢٠٧ ق . م)خلف أقلا نيتوس في عام ٢٣٢ باعتباره ثالث رئيس لمدرسة الرواق . أصبح بقدومه إلى أثينا حوالي ٢٠٦ تلميذا في أكاديمية أرشيلاوس وهو الذي نعلم عنه براعة بالغة في المنطق والجدل . وحينما تحول إلى مدرسة الرواق ، كانت المدرسة تعاني من تضارب النظريات في فلسفتي أريستون وهيريللوس ، ومن هجوم عنيف كانت تشنه عليها مدرسة الشك الاكاديمي ، فجاء أقريسيبوس ليذود تلك الهجمات بانتاج فلسفي ضخم تجلت فيه قدرته الجدلية ، وليصوغ في تفصيل كثير تلك الصورة التي أصبحت هي النسق النهائي للرواقية ، وبذلك استحق عن جدارة لقب : المؤسس الثاني

(٣) الاسكندر الأفروديسي : من شراح أرسطو ، درس الفلسفة المشائية في أثينا بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ م .

المناقضة لهم ، ومن كتب فرقة الاطباء المعروفة : بالروحانيين ، كانوا تمسكوا بمذهب أصحاب الرواق في الفلسفة ، فكثيرا ما يذكرون أقوالهم .

والحاصل من مذهب اهل الرواق ، القول بوحدة الوجود أي أنه ليس هناك الا عالم واحد وجوهر واحد ، هو عقل ومادة معا لا يمتاز أحدهما[1] من الآخر .قالوا على قول فلاطون هو ما يصح فيه الانفعال أو الفعل ، فعكسوا عليه تحديده ، وقالوا هذا لا يطلق الا على الجسم . فما من وجود الا وهو جسم ومادة اطلقوا ذلك على صفات الاجسام ، وعلى الكليات وعلى ما يتصورون في العقل والجسم عندهم . هو هذا المحسوس المتحيز المركب من اجزاء مادة . قالوا : إلا أن هذه المادة لا تقوم ولا تبقى ، إلا إذا كانت فيها قوة ألطف منها ، تمسك أجزاؤ ها وتضبطها وتربط بعضها ببعض . وهذه هي القوة التي سموها بالقوة الضابطة والماسكة . وما هي إلا نوع قوة عقلية مصدرها ما هو أعلى منها وألطف من القوى ، ومصدرا لكل القوة الإلهية التي سموها بالعقل . قالوا : والعالم كالحيوان ، جسده هو هذا المحسوس ، وروحه العقل ، وهو عندهم الاله ، مفارق للمادة ، ممتزج بها امتزاج الدم بسائر الاعضاء ، وسريانه في العالم المحسوس ، فحصل الحياة والحركة ، والحس والعقل في الموجودات كل على حسب رتبته من الوجود .

ومن ذلك ما نشاهده في العالم من النظام والترتيب ، وما تستفسر به[2] من مناسبة الحركات ، ومنافع الأعضاء ، وآثار العقل في احسن

---

(١) الأنسب : عن

(٢) لعلها : وما نستقريه .

الموجودات ، فان كل ذلك أثر الإله ، ودليل على حضوره ، وحلوله في نفس المادة ، لا بصفة مؤثر من خارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركوزة فيه ، ممتزجة به ، تقود الطبيعة وكل من المفردات إلى إدراك الغاية المقصودة منه .

قالوا : فهذه الغاية هي العلة في وجوده ، ارتبطت بعلة أخرى كانت هي الموجهة لوجود تلك العلة وهلم جرا . والكل راجع إلى علة العلل ، الموجهة لوجود الكل من أعلى إلى أسفل ، فالعالم كله علة ومعلول لا محل فيه للمصادفة والاتفاق ، بل كله في قبضة الإله ، مجبور الوجود ، مجبور الافعال لما سبقه من العلل التي اقتضاها العقل الإلهي[1] الباري في الموجودات ، فما من شيء يقع إلا وهو مقدر في الحكمة الإلهية . قال كريبزيبوس : كل شيء بالقدر ، إذ ما من شيء إلا وله علة : إذ القدر ليس إلا تتابع العلل وارتباطها بعضها ببعض ، إلى أن تنتهي إلى علة العلل ، وهو مبدؤها . فلا يقع شيء إلا ما كان واجب

---

(١) الجبرية : الجبرية هم الذين لا يثبتون للعبد فعلا ، ولا قدرة عليه أصلا . وهم يرجعون كل شيء للخالق سبحانه وتعالى ، وقد أدى ذلك إلى إعدام قدرة الانسان بصفة مطلقة ، وهذا لا يتحقق وجوده على تلك الصورة . فلا شك أن هناك للانسان حرية في اختيار افعاله ، وعلى ذلك تترتب مسئولية الكاملة عنها ، فيستحق الثواب أو ينال العقاب ، ولولا ذلك لما كان التكليف مشروعا ، ولنسب لله سبحانه وتعالى فعل الحسن والقبيح وهذا مما لا يصح .
ونحن - طبقا لاتجاهنا الشخصي - نقدم بهذا الصدد تصورا يتعلق بمشكلة أفعال الانسان ومدى قدرته عليها فنقول : إن الله سبحانه وتعالى قد خلق أفعال الانسان ، وأعطاه القدرة على اختيار نوعيتها فاعلمه بمضمون الشر ومفهوم الخير ، ثم تركه يختار . فالله بهذا يتحكم ويتصرف في أفعال الانسان فيما يتعلق بنطاقها العام في الخلق والاقدار ، أو المنع - إذا أراد - . أما الانسان فله حرية كاملة في الاختيار ، وتنجم عنه مسؤولية يتحملها كنتيجة لازمة .
الله إذن : يخلق ويمكن ، ثم يكلف ، ويتجه التكليف على وجه الخصوص للانسان الذي يشترط فيه كمال العقل أصلا .

الوقوع في الماضي ، ولا يقع شيء في المستقبل إلا وأسبابه حاضرة الآن.ا هـ كلامه .

قالوا : حيث تقرر ان القوة الإلهية هي حالة في جميع الاشياء لا يخلو منها شيء ، فأحرى أن يكون ذلك الانسان لعلو مرتبته من الحيوان . فالعقل من الانسان ، هو الإله المركوز في طبيعة المادة ، كشرارة النار في الخشب ، وهو كالعالم الصغير المقابل للعالم الكبير ، فعليه ان يشرف الإله المقيم بين جوانبيه[1] ، بأن يتجنب كل ما ينحط به مقامه وتكرر[2] به نوره . ولذلك فان علم الاخلاق عندهم ـ مدار الفلسفة ـ لا شيء أهم منه للانسان .

قالوا : إن الفلسفة كالبستان : فالمنطق سياجه ، والطبيعيات أشجاره ونباته ، ومحامد الاخلاق ثمرته . وفي الحقيقة ما يقضي[3] الى العمل ، بل لا ينفك عن العمل قط ، والحكيم من جمع بين العلم والعمل ، فبلغ منهما الدرجة العليا حتى تشبه بالإله .

قالوا : فهنا مقامان لا ثالث لهما : مقام أصحاب الحكمة ، فلا ناس إلا الحكماء ومن اقتفى أثرهم ، وتشبه بأخلاقهم .

ومقام عوام الخلق من لا علم له ولا عمل ، فهم ممن لا يعتد بهم ، وهم في الارض كأنعام .

وليس هناك مقام ثالث ، إذ لا واسطة بين المستقيم والمعوج . فاما أن يكون الانسان مستقيماً أي حكمياً والا[4] أن يكون معوجاً ، أي

---

(١) صحتها : جانبيه .

(٢) الانسب هنا : تكدر .

(٣) الأصوب : ما يفضي

(٤) الانسب هنا : وإما

غير حكيم ، حيث لا يمكن توفيق هذا القول بماذهبوا اليه من ارتباط العلل ، وعدم الحرية في الانسان . التجؤ وا [1] إلى نوع من التوفيق يشبه ماذهب اليه الاشاعرة في القول بالكسب سيقع بيانه ـ إن شاء الله ـ فيما بعد . ولا يمكن هنا الخوض في تفصيل مذاهبهم ويأتي القول عنها عند الحاجة إليها في الكلام عن المعتزلة . فنقول : ان مذهب الرواقيين ليس في الحقيقة إلا رجوع[2] ، الى قول الدهرية ، إذ لا فرق بين من يقول : إن ليس هناك إلا المادة ، ومن يقول : ان المادة والعقل شيء واحد .

كيف يتصور اقتران المادة بالعقل ، مع عدم النسبة بينهما واستحالة جواز صفات أحدهما على الآخر . وظاهر أن ما يتوجه على الدهرية ، يتوجه على أصحاب الرواق من دون تفاوت بينهما .

ولاحاجة الى اعادة ما ذكرناه في محاضراتنا السابقة في الكلام عن الدهرية ، ومذهب الرواقيين ، آخر المذاهب الناشئة من قول سقراط في الفرق بين الروح والمادة ، كأنه لم يبق لليونان قول يتمسكون به في الجواب عن مسألة الوجود . إذ لا يخلو الامر ، إما أن يقال : إن الوجود هو هذا المحسوس . أو أن يقال : إنه المعقول ، لا المحسوس . أو أن يقال : إنه والمحسوس معا . وليس هناك قول رابع ، هذا ما تحققناه في تاريخ اليونان[3] .

---

(١) الأصوب : التجأوا

(٢) الأصوب : رجوعا .

(٣) هذه بالفعل كانت المباحث في الوجود واحتمالاته وما زالت لم تتغير فالناظر إلى تاريخ المذاهب والفلسفات السابقة والملم بوجهات النظر المعاصرة يتيقن أن التفسير للوجود لم يخرج عن المحسوس أو المعقول أو كليهما معا ! وتلك هي مشكلة المشاكل منذ بدء الخليقة كيف يخرج المحسوس عن المعقول أو كيف يخرج المعقول عن المحسوس ، وكيف يكون =

كان أول بحثهم ، مقصورا على المادة ، يلتمسون ماهية هذا الوجود المحسوس ثم برز سقراط ، وأفلاطون ، فبينا ما بين العقل والمادة من التمييز ، فانقلبت المسألة الى نوع آخر من البحث ، وهو التوفيق بين المادة والعقل ، وكيفية اتصالهما ، وتأثير كل منهما في وجود العالم .

فقال أفلاطون : إن الجوهر العقلي هو الاصل في الوجود . ولم يبق للمادة إلا نوعاً من الوجود قريباً من العدم المحض . بالغ في التفريق بين العقل والمادة حتى كاد أن لم يبق للاتصال بينهما مساغاً . ثم ظهر أرسطو طاليس ، فضيق على أستاذه بالحجة ، وبين ان الوصول من العالم الأعلى الى العالم السفلي ، لا يتأتى على طريقة أفلاطون ، وان اتصال العقل والمادة حاصل لا محالة في الأفراد ، إلا انه لما حاول الارتقاء منها الى عالم الغيب ، والى العقل الإلهي ، زل قدمه ، ووقع فيما كان يحذر منه ، حيث عجز عن كيفية الاتصال[1] بين العالم الحسي ، والعقل الالهي . فلم يبق بعده الا التمسك بأحد قولين : إما أن يقال : إن المادة هي الاصل الوحيد ، ولا شيء غيرها ،وهو قول ابيقورس ودهرية عصره كما بيناه .

أو القول : بوحدة العقل والمادة ، وهو قول : الرواق . وهو رجع[2] إلى قول الدهرية بنوع من الفرق . فكأن العقل البشري قد وقف عند هذا الحد ، ولم يبق له شيء في الفلسفة .

فلا تجد ، من القرن الثالث قبل المسيح ، إلى آخر القرن الثاني

= المعقول والمحسوس معا ، أو كيف نفسر المحسوس بالمعقول فقط ! .

(١) الأنسب : عجز عن بيان كيفية الاتصال .

(٢) الأصوب : رجوع .

بعده قول يعتقد به قبل المذاهب القديمة . والحكماء بين شاك في الحقائق ، ممسك رأيه لعدم ثبوت شيء عنده . ودهري لا يقول إلا بالمادة ، أو رواقي يقول بوحدة المادة والعقل . ومشائي ، متفرغ للطبيعيات ، كأنه قد آيس عن ادراك الحق .

او موفق يسعى التوفيق بين الآراء[1] قدر الامكان بأن جعل لها[2] اكثام المذاهب القديمة ، كفيثاغورس وغيره .

فلم يبق للخروج من هذه الورطة ، الا التوفيق بين المذاهب السابقة ، باختيار ما هو مسلم من الجميع ، والغاء ما وقع فيه الخلاف ، حتى يحصل الوفاق . هذا ما حاوله الاسكندريون ، ولا يسعنا الوقت إلى بسط الكلام في مذهبهم فالأول[3] أن نبقي ذلك إلى المحاضرة القابلة ـ إن شاء الله ـ .

أرسى بنا سياق الكلام ، في المحاضرة السابقة الى شيعة الاسكندرانيين ، ويعرفون أيضاً باسم : المذهب الافلاطوني الحديث أنشأه في الاسكندرية : أمونيوس سكاس[4] ، ومعناه : الحمال ؛ لانه كان في أول عمره على تلك الحرفة ، وكان نصراني الاصل ، ثم انتقل الى ملة اليونان العتيقة أي : الوثنية . وتعاطى الفلسفة ، واشتهر فيها . كان مولده بعد المسيح بمائة وخمس سبعين سنة ، ووفاته في السنة الثانية والاربعين والمائتين .

---

(١) الانسب : يسعى للتوفيق بين الآراء .

(٢) لعلها : اكسام أي : مبادىء من كلمة Axiom .

(٣) لعلها : فالأولى .

(٤) أمونيوس سكاس : أول فلاسفة المذهب السكندري ، ولقد أثبتت الأبحاث الحديثة أنه هو الذي وضع المجموعات الهرميسية . وقد انتشرت هذه الكتابات في العالم الاسلامي ، وأثرت أثرا بالغا في كثير من المفكرين الاسلاميين .

ثم تلميذه : أفلوطين : توفي في السنة التاسعة والستين بعد المائتين للمسيح . وتلميذ أفلوطين : بروفيريوس[1] ، اشتهر عند العرب باسم : فرفوريوس . ولد بصور الشام سنة اثنتين وثلاثين بعد المائتين ، وتوفي في السنة الرابعة بعد الثلثمائة للمسيح . وهؤلاء ومن تبعهم يسمون : الفرع الاسكندراني . وبعدهم : يمبليخوس[2] ، ومن تبعه . ويسمى الفرع الشامي ، اشارة الى مولد يمبليخوس إذ كان باحدى بلدان الشام ، وتاريخ وفاته سنة ثلاثين وثلثمائة بعد المسيح . ثم سريانوس وبرقلس ، ومن تبعهم ، ويسمون : الفرع الأثيني ، لكون دار التعلم إذ ذاك قد انتقلت إلى أثينا .

كان مولد برقلس سنة : احد عشر واربعماية ، ووفاته سنة خمس وثمانين وأربعماية . ولم نعثر لهم بذكر في كتب مصنفي العرب ، إلا ما يوجد في : تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي النحل والملل[3] للشهرستاني .

أما القفطي فقد قال في تاريخ الحكماء ما نصه : فلوطين هذا الرجل ، كان حكيماً مقيما ببلاد يونان ، له ذكر ، وشرح شيئاً من كتب ارسطوطاليس . وذكره المترجمون في هذا النوع في جملة الشارحين لكتبه ، وخرج شيء من تصانيفه الى الرومي ، ولا أعلم أن شيئا منها الى

---

(١) بروفيريوس : وهو : فورفوريوس ، من تلامذة أفلوطين (٢٢٣ - ٣٠٥ للميلاد المسيح) شرح بعض كتب أرسطو وبعض محاورات أفلاطون . واشتهر بأنه أخرج مذهب أفلوطين على صورة مجموعة من المقالات سماها : التاسوعات ، وهو واضع كتاب : إيساغوجي أي : المدخل الى مقولات أرسطو .

(٢) يمبليخوس : من زعماء الفرع السوري للأفلاطونية المحدثة وتوفي كما هو مذكور هنا حوالي (٣٣٠ م) وكان تلميذا لفورفوريوس .

(٣) صحته : الملل والنحل .

العربي والله اعلم. هـ كلامه .

ويتضح منه أن افلوطين هذا ، ليس هو الاسكندراني المشهور ، لانه لم يفسر شيئاً من كتب ارسطو طاليس .

أما الشهرستاني ، فانه لم يذكر افلوطين باسمه ، وانما جعل فصلا خاصاً لفيلسوف سماه : الشيخ اليوناني ، قال في صفحة ٣٣٤ ، وحكى الشيخ اليوناني ، وله رموز وأمثال منها قول : أمك رؤوم ، لكنها فقيرة رعناء ، وأن أباك لحدث لكنه جواد مقدر ، يعني بالأم : الهيولى ، وبالأب : الصورة ، وبالرؤم : انقيادها ، وبالفقر : احتياجها إلى الصورة ، وبالرعونة : قلة ثباتها على ما تتحصل عليه الخ .

وهو كلام قريب مما يوجد في إلهيات أفلوطين في الكتاب الثالث .

ثم ذكر صاحب الملل والنحل ، كلاما يطابق في الأغلب ، ما نعلمه من مذهب الاسكندرانيين . فترى أن الشيخ اليوناني هو عبارة عن أفلوطين عنده . ثم جعل فصلا خاصا ببرقليس ، اقتصر فيه على بيان مذهبه في قدم العالم ، وفصلا آخر ترجمه برأي فرفوريوس ، وأتى فيه بكلام ليس من مذهب فرفوريوس إلا القليل منه . مع أنه أتى في فصل أرسطو وفصل أفلاطون ، وأصحاب المظال بأقوال أكثرها من كلام الاسكندرانيين بحيث لا يوكل[1] فرزها من كلام الباقين ، فتعين والحالة هذه بيان ما عليه الاسكندرانيين حسبما بينا بقية المذاهب المتقدمة . فاقتصر على الالهيات من غير تعرض لتفاصيل كلامهم في

---

(١) الأنسب : لا يمكن .

الطبيعيات وغيرها ، من أقسام فلسفتهم التي يأتي بيانها عند الكلام عن حكماء الاسلام ـ إن شاء الله ـ فنقول : إن مذهب الاسكندرانيين [أخو] المذاهب المعتبرة في الفلسفة اليونانية ، وهو من أحكمها أصولا ، وأوسعها دائرة وأوضحها طريقة ، جمعوا بين المذاهب المتقدمة ، فألفوا بينها ، بأن اخذوا السليم منها . ورفضوا السقيم ، وتعقبوا ما في كل منها من الخلل والشبه ، حتى كان مذهبهم كخلاصة أفكار اليونان منذ بداية فلسفتهم . وعمدة كلامهم ، إن أفلاطون وارسطو طاليس ، لم يكن بينهما خلاف في الاصول البتة . والحق أنهما لم يختلفا إلا في أساليب البحث وفي المباحث الفروعية فمن فهم مقاصد كل منهما وسبر معناه ، لما توقف في الاعتراف بذلك .

قال سمبليقيوس في تفسير كتاب المقولات لارسطو : اذا ظهر الخلاف بين ارسطو طاليس وأفلاطون . فالقاعدة أن لا تقف عند ظاهر المعنى ولا فينتقد[1] بوجود الخلاف حقيقة بين الحكيمين ، بل ينبغي عليك أن تستقصي معناهما ، فتجدهما موافقين لا محالة . هـ .

وعلى هذا الرأي بنى أبو نصر الفارابي رسالته الموسومة بالجمع بين رأي الحكيمين : أفلاطون ، وارسطوطاليس . وهي مطبوعة في مجموع رسائله ، تتبع فيها مواضع الخلاف المدعى وجوده بينهما فصلا فصلا ، وقد أصاب واجاد في كثير مما قاله الاسكندرانيون . إن هذا الوفاق ليس بمقصور على أفلاطون وارسطو ، بل إنه يجمع سائر الفلسفة . فمن راجع تاريخ الفلسفة العتيقة تحقق أن الفلاسفة بأسرهم على كلمة واحدة ، مجتمعين في المهمات لا تراهم يختلفون ، الا في الجزئيات والفروع .

---

(١) والأنسب : ولا تعتقد .

تلك حكمة الأوائل تداولوها غابرا ، عن سالف ، من بداية الاجتماع الانساني ، اشتركت فيها الفرس والبراهمة والكلدانيون ، والعبرانيون ، ومصر ويونان . كيف لا والعقل الانساني جوهر واحد لا يتغير باختلاف الاقاليم والاعصار[1] . وأصل كل الحكمة الالهام الإلهي ، فينبغي على الحكيم والحالة هذه أن لا يلغي قولا من الاقوال ، بل عليه أن يأخذه على حق معناه ، وحقيقة جوابه ، يجده مطابقاً للاصول . فاذا تحقق الخلاف ولم يكن وجه للتأويل ، فلنرجع الى مذهب أفلاطون ، إذ هو أقرب للحكمة الأولية .

قالوا : والأصل فيها وهو ما تحكم به الفطرة السليمة إن وراء كل وجود وجوداً ، لا يمكن التعبير عنه ، وهو واحد فوق الوحدة لا ينطبق عليه شيء مما نتخيله بأوهامنا ، ولا مما نتصوره بأفكارنا . وهو فوق الوجود ، وفوق العقل ، وفوق الحياة ، وفوق كل نسبة وكل تعيين . لا تدركه العقول ، ولا تبلغ إليه الافكار ، نتحقق وجوده دون أن نتمكن من فهم كنهه ، لا يسوغ لنا التعبير عنه إلا باسم الواحد المحض ، والاول المطلق . فهذا الاصل الذي يجب وضعه عند بداية كلامنا ، تشهد به أفكارنا وقلوبنا ، وكل ما يختلج في صدورنا .

قالوا : ثم من تأمل في العالم وتبصر لما بين يديه من الموجودات ، تحقق وجود : المادة والكثر المتغيرة ، وبينهما غور عميق .

قالوا : فلا شك أن تلك الكثرة ، لم توجد من تلقاء نفسها ، وتستدعي وجود علة سابقة لكنها[2] يكون منها وجودها . قال أفلوطين

---

(١) لعلها : والأمصار .

(٢) الأنسب هنا : لها .

في المقالة السادسة شهدت الموجودات التي ندركها بأبصارنا بوجود الأول المطلق . هـ .

قالوا : فاذا تقرر ذلك ، انحصرت المسألة في بحث واحد . وهو أن يسأل : كيف صدر هذا الكثير المحسوس المدرك من ذلك الأول البسيط ، المتعالي عن كل إدراك ؟ واختلف فيه أغلب الحكماء ، والاشكال فيه من وجوه أولها : أن يقال كيف حصول وجود هذا العالم من المبدأ الأول ، من غير أن نحيط بالأول ـ عز جلاله ـ إذ في ذلك لا محالة ادخال الحركة والتغير في ذاته المتعالية ؟

وثانيها أن يقال : لا يتصور صدور ما يتغير ويفسد من علة لا يطرأ عليها التغيير والفساد ، وهي على حالها ، وهي باقية من الأبد إلى الأبد ، فكيف يمكن التوفيق بين ذلك وذاك الاشكال ؟

الثالث : أن يقال : كيف يصدر الكثير المتشخص المفرد من الواحد المحض المطلق ؟

قالوا : وهذه الإشكالات قد أومأ اليها أفلاطون في غير موضع من رسائله ، منها قوله في طيلموس[1] : إن الموجودات الفانية لا يمكن أن يكون مصدرها الإله الذي لا يفنى هـ .

قالوا : فكأن بين طرفي المسألة منافاة يصعب التخلص منها ، وهذا باب لا يسد ، إلا إذا تفكر الانسان فيما يجده من نفسه ، فانه يرى

---

(١) صحتها : تيماوس ، وهي إحدى محاورات أفلاطون ، والتي فيها يعرض لتكوين العالم الطبيعي وكيف ان الصانع نظم المادة المضطربة Chaos محتذيا المثل .

ويجب أن نفرق بين « تيماوس الطبيعي » فهو كتاب أفلاطون الحقيقي و « تيماوس الروحاني » المنسوب لأفلاطون خطا على الرغم من أنه يحمل الطابع الافلاطوني المحدث .

أن روحه متصرفة في بدنه ، وجميع أعضائه ، سارية فيه من جميع الجهات ، وهي مع ذلك مفارقة للبدن ، منحازة في جوهرها ، لا تمتزج بالجسد البتة . وهذا مثال أول ، يدلنا على أنه يمكن اقتران جوهرين وثاني[1] أحدهما في الآخر ، مع بقاء كل منهما على حدته .

وهناك مثال آخر ذكره : أمونيوس ، واضع المذهب قال : ألم تر الشمس كيف تضيء ما حولها ، وينبعث شعاعها وحرارتها الى أقصى أطراف العالم ؟

وكيف تبقى على شروقها وصفائها وإن وقع نورها على القاذورات والأدناس ؟ .

قال : أولم تر السراج كيف يستضاء منه البيت ، ويقتبس من نوره مئاة من السرج ؛ وهو لا ينقص ، ولا يفنى ؟

والصوت كيف يؤثر في سمع القوم المجتمعين ، ويؤدي إلى أذهانهم معنى المتكلم ، وهو لا ينقسم بكثرة المستمعين ولا يتجزأ معناه ؟

قال : وهذه الأمثلة ونحوها ، تدلك على كيفية صدور العالم والكثرة من المبدأ الأول البسيط ، وصورة التوفيق بينهما .

قالوا : فاذا كان فعل المحسوسات على هذا النمط ، فما بالك في فعل المعقولات وتأثيرها ؟ ألم تر العلم كيف يتجاوز من الأستاذ إلى المتعلمين ، فيستفاد كل منهم بقوله ، ويرتسم في أذهانهم .

والأستاذ مع ذلك لم ينقص من علمه شيء ، وذلك كان ما يصدر

---

(١) الانسب هنا : وتأثير احدهما في الآخر .

من العلة المؤثرة في الأمثلة السابقة ، أي من الشمس والسراج . وليس إلا قدرتها على العقل[1] والتأثير ، مع بقاء الذات على أصلها فلا الشمس تتغير ، ولا السراج يفنى ، ولا عقل الاستاذ ينقص من انتشار نور كل منهم أو علمه . فيتضح والحالة هذه كيف يمكن للذات الواحدة أن تبقى على وحدتها وانحيازها ، مع تكثير ما يصدر منها من الآثار .

قالوا : وعلى مثل ذلك الحكم في المسألة التي نحن بصددها ، فيقال : إن إحداث الأشياء ما هو في الحقيقة إلا انتشار ما في العلة الأولى من القدرة على العقل[2] والتأثير مع بقاء ذاتها على ما كانت عليه من السكون والكمال المتعالي عن كل نوع من التغيير والحركة . فاذا قيل : وما الباعث حينئذ الذي حمل تلك العلة على إحداث العالم ، فقد يكون جوابنا : انها لم تكن محتاجة إلى العالم ، بل كان ذلك لما فيها من الجود وإفراط القدرة .

قال أفلوطين في المقالة الخامسة : لو لم يكن للعالم وجود ، لما وجد في ذات المبدأ فرق. هـ .

فهو إذاً غير محتاج إلى العالم ، مع شدة احتياج العالم اليه ، غير أنه لا يتصور في القدرة إذا بلغت أشدها وأدركت من الكمال غايته ، أن تبقى في نفسها منحازة معطلة ،بل لا تأثير لها ولا فعل . وهذا حال العلة الأولى ، فانها لما لها من الكمال لا تبقى معطلة بل لا بد أن تفيض[3]

---

(١) لعلها : الفعل .

(٢) الانسب : العقل .

(٣) فكرة الفيض الالهي : لعل فكرة الفيض الالهي تعد بحق أقرب الصور إلى روح الاسلام ومعرفة المسلمين عن الله . وهذا السبب بعينه هو الذي أدى بتسرب هذه النظرية بل إلى تغلغلها وظهورها في معظم أفكار فلاسفة الاسلام .

قوتها فيضان الماء من العين الغزيرة وانتشار النور من الشمس . وما هذه إلا امثال ، والحقيقة أرفع من ذلك وأفضل . فان القوة الإلهية لما لها من كمال العقل لا تقف على غاية ، ولا تبلغ إلى حد النهاية .

لخصنا في المحاضرة الفارطة ، رأي الاسكندرانيين في وجود العالم ، وهو ان القدرة إذا بلغت أشدها لا تبقى معطلة ، بل لا بد أن تؤثر فيما هو خارج عنها ، فالحيوان مثلا إذا جاوز الطفولية وشب ، حصل له شوق التناسل فيتولد منه ما يشاكله جنساً ، وهذا قياس تفهم به حال العلة

---

* ولقد تبنت هذه الدعوة : الافلاطونية الجديدة خاصة على يد : أفلوطين ، موجهة النظر الى الوهية تسمو أو تعلو على الكون ، حتى ليمكن أن يقال عنها أنها تحاوز الوجود ، بل ان يقال عنها انها : اللاوجود ، بمعنى أنها : أعلى من الوجود . وهذا الاله المفارق هو في الوقت نفسه : المنبع الذي تفيض عنه الاشياء جميعا ، أو تصدر عنه ، أو تتفرع عنه ، حتى ليكون كذلك محايثا (مستبطناً) في كل شيء . وليس ذلك « الفيض » الذي ذكرناه آنفا عملية تحدث في الزمن ، وانما هو ـ إذا جاز لنا القول ـ تاريخ مطلق من قيود الزمن ، لم تكن بدايته فعلا مقصودا ، خلاقا ، بل هو أقرب إلى أن يكون إشراقاً أو فيضاً ، لم يتحدد بزمن ، ولم يتقيد بارادة وغير منقطع . غير أن هذا الفيض لا يستنفد مصدره ، وانما يظل هذا المصدر كاملا غير منقوص . ويصف بعض المدرسين العلاقة بين المبدأ الأعلى وما يفيض عنه بانها : العلاقة التي تكون في « وحدة وجود ديناميكية » :

ولما كان المبدأ الاسمى فوق الوجود ، لم يعد في الامكان حقا ان نحمل عليه شيئا ، لأن جميع المحمولات انما هي محمولات تحمل على موجودات ، وخير ما نستطيع أن نفعله هو أن نتحدث عنه باعتباره : الواحد ، لنعبر عن كونه متجانسا ، وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوا من كل ما يحدده ، فهو بسيط ومن ثم لا كيف له ، وهو : واحد ، لا بالمعنى الذي نتحدث به عن شيء ما بأنه : واحد من كذا ، بل هو : واحد بالمعنى الذي يجعله جوهرا . وأفضل ما توصف به عملية الفيض الأزلية انها : « تشتت » تدريجي للوحدة الأصلية : تتحول به إلى كثرة مطردة الزيادة ، وفي سلم تنازلي للوجود ، فاول ما يفيض عنها : الكائن اللاحسي (العقل) ثم الواقع الحسي (في الزمان والمكان) ثم يتحول « التشتت » : الى « ابادة » وهذه الإبادة نتيجة للمادة ، وهذه المادة هي علة العدم .

الأولى ، فانها لما لها من الكمال لا تبقى منحازة في نفسها ، فتفيض قوتها وتنتشر فيضان الماء من العين الغزيرة وانتشار نور الشمس من الشمس ، وإنما ذلك من العين والشمس بدون علم منهم ، ارادة في العلة الأولى لأجل ما يعلمه المبدأ الأول من ذاته . قال الشهرستاني ٣١٣ ، وقد نسب هذا القول غلطا إلى ارسطوطاليس ، وهو في الحقيقة مذهب الاسكندرانيين . قال أرسطوطاليس : الأول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة واحدة من غير احتياج إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول[1] ، وأنه ليس يعقل الاشياء على أنها صور خارجة عنه كحالنا عند المحسوسات بل يعقلها من ذاته ، وليس كونه عاقلا (وعقلا) بسبب وجود الاشياء المعقولة ، حتى يكون وجودها قد جعله عقلا ، بل الامر بالعكس أي عقله للأشياء جعلها موجودة . . . ثم قال ٣٤٤ : وإذا عقل ذاته عقل ما يلزمها لذاتها بالعقل ، وعقل كونه مبدأ[2] . وكل ما يصدر عنه على ترتيب صدوره[3] عنه ، والا فلم يعقل ذاته بكنهها . ا . هـ .

وهذا معني قولهم المشهور : إن العلة الأولى أبدعت الاشياء «بإنها» فقط ، لا برأيه وفكره . وذلك عندهم عبارة عن كون العلة الأولى متعالية عن الفكر والروية ، بحيث انه اذا علمت ما في ذاتها من الحكمة والقوة على التأثير ، تجاوز ذلك الى العقل كفيض شعاع الشمس من عين الشمس طباعاً .

قال في كتاب : اتولوجيات ـ وهذا الكتاب ـ من أول ما نقل إلى

---

(١) . . . . فيعقلها منه ، كما ورد في الشهرستاني .

(٢) في الشهرستاني : وعقل كونه مبدأ وعقل .

(٣) في الشهرستاني : الصدور .

العربية وترجمته كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية : اوتولوجيا .

وهو قول على الربوبية تفسير : فوفوريوس الصوري ونقله الى العربية : عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصي ، وأصلحه لاحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحق الكندي[1] اهـ . وحينئذ يكون تاريخ النقل بين ٣٢٥ ، ٣٣٥ هجرية .

وهذا الكتاب ليس من مصنفات ارسطوطاليس بشيء ، وكثيرا ما يخالف رأيه . وانما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع ، والخامس ، والسادس من إلهيات أفلوطين . أصله سرياني لا شك ، لانه مقسوم الى ميامير وهي كلمة سريانية معناها : المقالة .

ولنرجع الآن الى مطلبنا ، قال في كتاب اتولوجيا وهو كلام مأخوذ من الكتاب الخامس لافلوطين ما نصه : انه قد اتفق أقاويل الاولين ، على أن هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت[2] ، بل انما كان من صانع

---

(١) يعقوب بن اسحق الكندي : هو : أبو يوسف ، يعقوب بن اسحق بن الصباح الكندي ، المعروف بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية ، والفارسية والهندية ، برع في الهندسة ، وهو فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها ، كان : أبوه اسحاق بن الصباح أميرا على الكوفة للمهدي والرشيد .

ولد الكندي في مدينة الكوفة في أوائل القرن التاسع الميلادي (حوالي سنة ٨٠٣م) وهو من قبيلة كندة ، أي من أصل عربي ، ولهذا كما ذكرنا لقب بفيلسوف العرب وكان الكندي ملما بعلوم عصره ، وكان ينزع في آرائه الكلامية نزعة المعتزلة . ومدار فلسفة الكندي شأنه في ذلك شأن معاصريه هو : الرياضيات والفلسفة الطبيعية . ونظرية المعرفة عند الكندي ثنائية تعتمد على : العقل والحس .

(٢) العلية والاتفاق : لعل أدق تفرقة بين العلية والاتفاق (البخت او المصادفة) نجدها عند ارسطو حيث يقرر : ان من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن ، ومنها ما هو بالاتفاق او المصادفة .

حكيم فاضل . غير أنه يبقى لنا ان نفحص عن صنعة هذا العالم .

هل روى أولا الصانع لما أراد صنعته ؟ وفكر في نفسه أنه ينبغي أن يخلق أولا أرضاً قائمة في الوسط من العالم . ثم بعد ذلك الماء فيكون فوق الأرض ، ثم يخلق هواء فيجعله فوق الماء ، ثم يخلق نارا ويجعلها فوق الهواء ، ثم سماء ويجعلها فوق النار محيطة بجميع الاشياء ، ثم يخلق حيوانا بصور مختلفة . ثم بدأ يخلق الخلائق واحداً فواحداً .

فلا ينبغي أن يتوهم متوهم هذه الصفة على الباري الحكيم ، لأن ذلك محال غير ممكن ولا يلائم بذلك الجوهر التام الفاضل الشريف . ولا يمكن أن يقول : إن الباري روى أولا في الاشياء كيف يبدعها ، ثم بعد ذلك أبدعها لأنه لا يخلو ان يكون الاشياء إما خارجة عنه أو داخلة فيه ، فان كانت خارجة عنه فقد كانت قبل أن يبدعها . وإن كانت داخلة فيه ، فاما ان تكون غيره واما أن تكون هي هو بعينه ، فانه لا يحتاج اذا في خلق الاشياء إلى روية ، لانه هو الأشياء بأنه علة لها . وان كانت غيره ، فقد الغى مركبا غير بسيط وهذا محال ونقول : انه ليس لسائل أن يقول : إن الباري روى في الاشياء أولا ثم أبدعها . وذلك انه هو الذي ابدع الروية ، وكيف يستعين بها في ابداع الاشياء ، وهي لم تكن بعد . . . وهذا محال .

= والاجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤ ها والنبات والعناصر ، وهي تختلف اختلافاً بيناً عن التي ليست بالطبع ، فانه الموجود الطبيعي حاصل (في ذاته) على مبدأ حركة وسكون بالاضافة للمكان . اما المصنوعات : مثل الرداء والسرير فلا نجد فيها (كمصنوعات) أي نزوع طبيعي للحركة ، فان تحركت فبفعل المواد المكونة لها ، أو بفعل الصناع . والمبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه : الطبيعة ، فالطبيعة : مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولا (وبالذات لا بالعرض) ويستخدم هنا ارسطو عبارة : « بالذات لا بالعرض » ليميز بين الموجود الطبيعي وغيره مما يتحرك بالصناعة او بالاتفاق .

ونقول : إن الصناع اذا أرادوا صنعة شيء رووا في ذلك الشيء ومثلوا في نفوسهم مما رأوا وعاينوا . فاذا عملوا فانما يعملون بالايدي وساير الآلات وأما الباري فانه إذا أراد فعل شيء ، فانه لا يمثل في نفسه ولا يحتذي صنعته خارجة منه ، لانه لم يكن شيء قبل أن يبدع الاشياء ، ولا يتمثل في ذاته لانه ذاته مثال كل شيء[1] . . . ولم يحتج في ابداع الاشياء إلى آلة ، لأنه هو علة الآلات ، لانـه هو الذي أبدعها فلا يحتاج فيما أبدعه إلى شيء في ابداعه ، فاما إذا استبان قبح هذا القول ، وانه غير ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروي فيه ويستعين به لكنه ابدع الاشياء ، « بإنه » فقط ا هـ ملخصاً .

قال الاسكندرانيون : ولزم من ذلك أن العالم لم تكن له بداية في الزمان ، وإنما معنى حدوثه انه معلول تابع لعلة لا غير . وهو في حقيقة الأمر قديم لقدم علته ؛ اذ هي أوجدته بمجرد وجودها .

وقد بسط برقلس الكلام في ذلك في كتاب مشهور مترجم بقدم العالم . أجاب عنه يحيى[2] النحوي في حق أهل الصليب ؛ والغزالي

(١) التنزيه الالهي : نحن هنا أمام أقوى الافكار وأشدها وضوحا والتي تتعلق بالتنزيه الالهي وتعرف بطبيعة القدرة الالهية ، انها قدرة لا تحتاج الى علم سابق أو معرفة بطبيعة الاشياء او الفعل قبل إخراجه ، وكلمة : روية هنا لها دلالة عظيمة ، فالله القادر على كل شيء لا يحتاج في الخلق الى روية وتدبر ، كما يفعل أي صانع من البشر ، لأن علمه ـ سبحانه وتعالى ـ سابق على كل شيء ولكل شيء . إن حدود القدرة والارادة الالهية غير محدود وتلك إحدى طبائع الخالق المتعالي جل شأنه ، والمنزه عن كل نقص واحتياج ، ولا شك ان الروية تدل على النقص أو العجز بل والتشكك . ان ارادة الباري سبحانه : كن ، فيكون وهذا معنى ليس في حاجة الى مناقشة أو توضيح .

(٢) يحيى النحوي : كان يحيى تلميذ ساواري ، وكان أسقفا في بعض الكنائس بمصر ، ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية ، ثم رجع عما يعتقده النصارى في التثليث ، فاجتمعت الاساقفة وناظرته فغلبهم . واستعطفته ، وآنسته مسألة الرجوع عما هو عليه ، وأبى ـ

في التهافت في متكلمي الاسلام ، وأخذ منه الشهرستاني شيئا في كتاب النحل والملل[1] ، وهي رسالة مهمة في تاريخ الفلسفة اليونانية والاسلام . فيتعين ان اختصر لكم شيئا منهما لتكونوا على بصيرة من محل الخلاف بين الاسكندرانيين وأصحاب الكلام .

قال برقليس : الإله تعالى ـ جواد بذاته وعلة وجود العالم جوده ووجوده : قديم لم يزل فيلزم أن يكون وجود العالم قديما لم يزل ، ولا يتصور وجود مانع يمنعه من ذلك ، إذ هو قادر على كل شيء ولا يختل وامساك حادث عن نفسه . إذ هو الخير المحض لا يمسك شيئاً مما يمكن اعطاؤه . ثم إن العلة الأولى مما لا يجوز عليها التغير والاستحالة ، وإنما هي علة من ذاتها ومن حيث وجودها ، فمعلولها حينئذ تابع لذاتها ، وإذا كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل . قال : والزمان لم يكن موجوداً إلا بوجود الفلك ، إذ هو تابع لحركتها . والذات الإلهية سابقة عن كل زمان . فلا يقال : كان وجود العالم في الزمان ، إذ ليس هناك زمان ولا مكان وهو أزل محض ، ثم إنا إذا فرضنا ان الله صنع العالم بعد أن بقي دهراً لم يصنعْ شيئاً أكبر من ذلك ، إلى أن الإله صار صانعاً بالفعل[2] بعد أن كان صانعا بالقوة . ولزم منه دخول التغير والاستحالة في ذات الإله . وافتقرنا الى علة أخرجته إلى الفعل . وكل ذلك محال في ذات الإله . وهو باق على ما كان من الأبد إلى الأبد ، فيتعين انه كان فاعلا كذلك . وترتب عليه وجود العالم من الأبد إلى الأبد .

---

* أن يرجع فاسقطوه . وعاش إلى أن فتحت مصر على يد : عمرو بن العاص ، فدخل إليه وأكرمه ، ورأى له موضعا . وقد قام يحيى بتفسير العديد من الكتب خاصة كتب أرسطو .

(١) صحته الملل والنحل .

(٢) لعلها : لأدى ذلك الى ان الاله صار صانعا بالفعل .

ولبرقلس كلام آخر ، في بيان ان العالم لا يفسد ولا يفنى ، ولا حاجة لإيراده هنا . وكفى بما أشرنا اليه ليتقرب لكم حكم كلام برقلس في قدم العالم ، وهو مذهب الإسكندرانيين جميعاً . وليس هذا محل الخوض في المسألة، تجدونها مبسوطة في تهافت الفلاسفة للامام الغزالي ، وتهافت الشيخ خوجة زاده . وما أجاب به ابن رشد عن الفلاسفة في تهافت التهافت . قال الاسكندرانيون : وحيث تبين أن سبب حدوث العالم ، علم الأول بذاته ، وبما فيها من أسباب الوجود ، أي : الحكمة والقدرة ، وذلك عبارة عن النور ، فان ذلك النور لا يبقى مستوراً مكنوناً في ذات العلة الأولى ، بل يفيض منه نور ، ومن ذلك نور آخر وهلم جرا ، فمن توالي تلك الانوار أي القوى الإلهية ، ترتب العالم بما فيه من اختلاف الموجودات . وصورة ذلك أن أول نور تجلى من العلة الأولى : نور يشاكلها في الكمال وإليها . وهو عقل صرف بسيط واحد بالعدد ، كما انها بسيطة واحدة . وهو مبتدأ الموجودات في الحقيقة ، لأن العقل أصل كل تعيين ، لا ادراك ولا وجود إلا به .

قالوا : والعقل يتناول المعاني وهي صور الاشياء ومثلها كالمعاني الافلاطونية ، فهو إذا عالم عقلي فيه كل ما في هذا العالم السفلي بنوع أرفع وأكمل مما نراه في العالم الواقع تحت الحس . قالوا : ولما علم هذا العقل الأول ما اشتمل عليه من القوى المعنوية والاسباب العقلية ، لم يتمكن ان يقف عند حد ذاته ففاض منه نور آخر ، وهو النفس الكلية . وهي أدنى منه رتبة وصفاء ، اشتملت على مبادىء الحياة وأسباب الحركة ، ففاضت لما لها من كمال القوة ، فصدر منها الزمان والمكان التابعان للحركة ، ثم الطبيعة ، وهي كالنفس الجزئية للعالم ، ومنها مادونها من النفوس الجزئية . ثم المادة المحضة ، وهي آخر المراتب في هبوط النور الإلهي ، ليس لها من الوجود إلا ما هو

مقصور على القابلية والاستعداد لتأثير الصورة فيها . قالوا : وبذلك ارتفع ما توقفنا فيه عند الكلام عن مذهب ارسطوطاليس ، وأفلاطون ، فيما يختص بأصل المادة ، وكيفية وجودها . فإن من تبصر في قول الاسكندرانيين ، تحقق ان المادة عندهم ليس لها وجود مستقل ، وإنما هي أسفل دركات النفس وأخسها رتبة ، قد استمدت وجودها من الظل العقلية . فلا يتوجه عليهم ما توجه على ارسطوطاليس من انه جعل في العالم أصلين وهما : المادة والصورة ، ثم عجز عن التوفيق بينهما .

والحال ، أن الوجود عند الاسكندرانيين قد انحصر في أصل واحد وهو : العقل الفائض[1] من العلة الأولى ، وما يفيض من العقل من مراتب الموجودات . فالكل أنوار عقلية أي : قوى إلهية انعكست بعضها عن بعض يتناقص نورها أي قوتها شيئا فشيئاً ، بقدر ما تباعدت عن المنبع الأول إلى ان ينتهي هبوطها إلى رتبة كاد أن ينعدم فيها النور بالكلية وهي : المادة . وتلك عبارة عن الظلام وهو العدم ، أي سلب التعيين وفقدان الوجود فما العالم في الحقيقة إلا ابراز ما كان مكنونا من القوى في العلة الأولى ، لا زال معلقا بها كالظل بالشخص ، وكالنور بالشمس . والإله محيط به من جميع اكنافه ، حال في جميع أجزائه ، لا حلول الذات ، بل حلول القوة والاثر دون أن يخالطه . كما يقع نور الشمس على الارض وما فيها دون امتزاج بها . فهنا حينئذ : وحدة وكثير ، والوهية وعالم ، وظاهر وباطن ، لما تمايزا من وجه ، واتفقا من آخر مع بقاء كل منهما على حيزه من الوجود[2] .

---

(١) فكرة الفيض الالهي ، سبق ان اشرنا لها بالتفصيل .

(٢) التوفيق عند الاسكندرانيين : في المذهب السكندري أو الافلاطوني المحدث هنا محاولة للتوفيق بين مشكلة من أهم المشاكل التي تعترض الفكر الفلسفي ، بل والفكر الانساني =

قال في كتاب اثولوجيا صفحة ٢٤١ . (وهو مأخوذ من الهيات أفلوطين في الكتاب الخامس) ينبغي ان نعلم ان الاشياء الطبيعية متعلق بعضها ببعض ، فاذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علو إلى أن يأتى الاجرام السماوية ، ثم النفس ، ثم العقل ، فالاشياء كلها ثابتة في العقل ، والعقل ثابت بالعلة الأولى ، والعلة الأولى بدء لجميع الاشياء ومنتهاها ، ومنها تبدع ، واليها مرجعها كما قلنا ذلك مرارا .

ومنه ما ذكره الشهرستاني : قال الشيخ اليوناني : الغائب المطلوب في طي الشاهدالحاضر.ا هـ . ومعناه ظاهر بعد ما سبق من الايضاح .

قال افلوطين في كتاب : اثولوجيا : أما العلة الأولى ، فان الفضائل فيها بنوع علة لا أنها بمنزلة الوعاء للفضائل . غير أن الفضائل تتبع[1] منها من غير أن تنقسم ، ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما ، بل هي أنية ينبجس منها الإنيات والفضائل من غير نهاية ، من غير حركة مكانية ، ولا سكون مكاني . واذا انبجست منها الانيات ، فانها موجودة في كل الانيات على نحو قوة الانية .

وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس ، والنفس تقبلها أكثر من قبول الاجرام السماوية ، والاجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد . وذلك ان المعلول كلما بعد عن

---

* عامة واعني بها : كيفية صدور المادة عن العقل مع ما بينهما من انفصال كامل في طبيعة كليهما ، يتمثل حل مشكلة الثنائية المتناقضة هذه بالصدور أو الفيض عن مصدر واحد وهو : العقل الفائض ، مع احتفاظ كل ما يصدر عنه بطبيعته مرتبا في درجته في الوجود من ناحية صفائه أو كدره ، فكلما كان صافيا اقترب من العلة الاولى بعقليته ، وكلما كان كدرا انتهى مستقرا في آخر واحقر درجات الوجود وبهذا فسر وجود المادة وصدورها .

(١) الانسب : تنبع .

العلة الأولى ، وكانت المتوسطات أكثر ، كان من العلة الأولى أقل قبولا . والعلة الأولى واقعة ساكنة في ذاتها ، وليست في دهر ولا زمان ولا مكان ، بل الدهر والزمان والمكان وسائر الاشياء ، انما قوامها وثباتها بها . وكما أن المركز ثابت قائم في ذاته ، والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة كلها إنما يثبت ويقوم فيه . وكل نقطة أو خط في دائرة ، أو سطح فانما قوامه وثباته بالمركز . فكذلك الاشياء العقلية والحسية ، ونحن أيضاً قوامنا وثباتنا بالفاعل الأول ، وبه نتعلق وعليه اشتياقنا ، واليه نميل واليه نرجع ، وان تباعدنا عنه ، فانما مصيرنا اليه ، ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة إلى المركز ، وإن بعدت ونأت . ا هـ قوله .

وقريب من ذلك ، ما يوجد في المتصوفين[1] من علماء الاسلام ، وحكماء الاشراق من الفلاسفة .

---

(١) تستمر الافلاطونية في حلها لاشكالات الوجود ، ومركزها نظرية الفيض او الصدور ، وفي الحقيقة ان هذه الادلة من يتمعنها لا يفرق بينها وبين الادلة العقلية في كل عقائد التوحيد ومذاهبه ، فنحن هنا نقترب كثيرا من الفكرة الاسلامية بارجاع كل شيء الى الخالق سبحانه وتعالى ، والى التسليم بانه مصدر الوجود كله ، وسبب هذا النظام المتمثل في الخلق والمخلوقات . كما أن فكرة الصدور هنا التي نجدها عند الغزالي وضع بذورها افلوطين .

وتلمس أيضا أوجه الاتفاق بين فكرة الاتحاد الصوفي لدى المتصوفة من المسلمين وبين أفلوطين ، حيث ان افلوطين يصرح ان الغرض الأول من تعليمه هو أن يهدي الناس (أولئك القلائل القادرين على هدايته) بحيث يرتدون إلى الشعور باتحادهم آخر الأمر ، بالمصدر الذي عنه صدروا وصدرت كل الاشياء ، ألا وهو : الواحد ، أو الخير ، الذي عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع الى العودة اليه . وان بلوغ ذلك ليحتاج الى النقاء الأخلاقي الكامل ، وإلى أقصى درجات المجاهدة العقلية ، فالاتحاد الصوفي عند أفلوطين إذن : يتطلب أساسا أخلاقيا شديد الصلابة ، وتمرينا طويلا للنفس والعقل قبل البلوغ لذلك الاتحاد . وواضح هنا بطريقة الحال أوجه الشبه بين تصوف أفلوطين وتصوف المسلمين .

قال الامام الغزالي في مشكاة الانوار ما نصه : الانوار السماوية التي تقتبس الانوار الارضية منها ، ان كان لها أن تترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالاقرب من المنبع الأول أولى باسم : النور ، لانه أعلى رتبة . ومثال ترتيبها في الوجود .

وانتهى إلى التجريد وتصفية النفس ، فجمع بين الفضيلتين ، وينسب مثال هذا الحال إلى سقراط ، وأفلاطون ، والسهروردي[1] ، والبيهقي .هـ .

وقال الفاضل أبو الخير : واعلم ان من النظر رتبة تناظر طريق التصفية ويقرب حدها من حدها وهو طريق الذوق ويسمونه : الحكمة الذوقية . وممن وصل إلى هذه الرتبة في السلف : السهروردي وكتابه : حكمة الاشراق له صادر عن هذا المقام برمتها ، خفي من أن يعلم .

ومن المتأخرين : الفاضل الكامل مولانا : شمس الدين الفناري في الروم ، ومولانا : جلال الدين الدواني في بلاد العجم . رئيس هؤلاء الرئيس: صدر الدين القونوي ، والعلامة قطب الدين الشيرازي .هـ .

قالوا : وهذا العالم الباطن مما لا ينبغي افشاؤه إلى غير أهله ، ولذلك كان أفلاطون يعلم الناس علانية ، ويلحق بذلك درسا خصوصيا للحكمة السرية المضنون بها على غير أهلها ، لا يحضره إلا من يختاره من تلاميذه . فهي الحكمة التي لم يودعها الكتب تناقلت على لسان تلاميذه جيلا بعد جيل ، الى ان انتهت إلى الشيعة الاسكندرانية . ومن

---

(١) السهروردي : هو الشيخ : شهاب الدين أبو الفتح السهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧ ، صاحب حكمة الاشراق .

ذلك أخذ مصنفو العرب مثل : صاحب الفهرست[1] والقفطي ، وابن أبي أصيبعه ، ما ذكروه بخصوص قدماء الفلاسفة وملازمتهم السر والكتمان في مذاهبهم . قال الفارابي في كتاب : الجمع بين افلاطون ، وأرسطو طاليس :

كان أفلاطون يمنع في قديم الايام من تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون اصدور الزكية والعقول المرضية ، فلما خشي على نفسه النسيان وذهاب ما يستنبطه اختار الرموز والألغاز قصداً منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها .هـ ملخصاً . وقال ابن ابي اصيبعه ناقلا عن المبشر بن[2] فاتك قال : كان أفلاطون يرمز حكمته[3] ويسترها ، ويتكلم بها ملغوزة حتى لا يظهر مقصده إلا لذوي الحكمة . هـ . ومن هذا القبيل الرسالة الموضوعة من ارسطاطليس إلى أفلاطون . قال المبشر بن فاتك في ترجمة أرسطو : وعذله أفلاطون على ما أظهره من الحكمة وصنفه من الكتب ، فأجابه معتذراً : أما أبناء الحكمة وورثتها فلن ينبغي أن ينجسوها ، وأما أعداؤها والزاهدون فيها فلن يصلوا اليهالجهلهم بما فيها ،وقد حصنت هذه الحكمة مع إباحتي اياها تحصينا منيعاً ، لئلا يتسورها السفهاء ، ولا يصل إليها الجهلاء . . إلى آخر كلام طويل في هذا المعنى ، وما كل ذلك إلا فروع هذه الأصول الاسكندرانية . وهو يقرب ما التزمه الصوفية من عدم افشاء علوم المكاشفة عندهم .

قال الامام الغزالي في الاحياء : المقصود من هذا الكتاب علم

---

(١) صاحب الفهرست : هو ابن النديم ، وسبق ترجمة المؤلف والكتاب .

(٢) المبشر بن فاتك : سبق ترجمته وصحة الاسم ، بشر بن فاتك .

(٣) صحتها : حكمته .

المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في ايداعها الكتب . وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب ، ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها الا مع أهله ، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار ، وهذا هو العلم الخفي ، إلى آخر ما قاله .

قالوا : اتضح بذلك أن الفلسفة والعبادة عبارتان عن معبر واحد ، لا يختلف إلا من حيث الأساليب والطرق مع اتحاد الغاية فيهما ، فان مطلوب الفلسفة يرجع إلى إصلاح القلوب ، وتهذيب الأخلاق واسعاف الانسان على الرجوع إلى الإله ولا غاية للعبادة غير ذلك . فالفيلسوف يطلب الإله على طريق الفكر والعقل . والعابد يقصده بالذوق والقلب ، وانتهاء الطريقين واحد كما قال أفلوطين . الكشف على الإله ثم الاتصال به والخلاف الموجود راجع إلى الظواهر فان الملل قد وضعت لتقريب الحقائق الإلهية للافهام العامية ، فتلبست بقشور حسية مما يناسب أفكار الجمهور وعوائدهم . إلا أن الفيلسوف لا يقف عند ذلك ويمعن النظر في مقاصدها فتنكشف له ما تضمنته من المعاني الخفية والأسرار الدقيقة الإلهية . ويثبت لديه أنه ليس بين الحكمة والفلسفة فرق ، وإنما هما وجهان لجوهر واحد ، ومن الحق الصرف والواحد المحض .

قال برقلس : إن القصص والروايات المتداولة عن الآلهة تسر[1] الحسن عن غير أهله وتجليه لمن يستحق فهمه . هـ .

قالوا : ولا سبيل لذلك إلا التأويل ، فانا إذا أخذنا الاعتقادات على ظاهر معناها لا نتوصل بها إلا إلى الالتباس . قال فرفوريوس : إن

---

(١) لعلها : تغمض .

عدم الايمان أحسن من الايمان بما تعتقد به العامة. هـ. ومنه ماقاله ابن رشد في الكشف ، فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى ان الشريعة مخالفة للحكمة ، إنها ليست مخالفة لها ، وكذلك الذين يرون ان الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة انها ليست مخالفة لها . وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين ، انه لم يقف على كنهها بالحقيقة أعني : على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي : إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها ، وإما رأي خطأ في الحكمة أعني : تأويل خطأ عليها . ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب ان نعرف أصول الشريعة ، فان أصولها إذا تؤصلت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها ، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف الشريعة يعرف أن السبب في ذلك ، أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة هـ .

قلنا وقد بسطنا الكلام في المذهب الافلاطوني الحديث مع أننا لم نذكر الاشياء إلا يسيرا من الالهيات والنفسانية لأهمية ذلك المذهب، وكثرة تأثيره في أفكار حكماء الاسلام . وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الاشكالات على ما هو دأبنا في المذاهب المتقدمة فيقال لهم : إنكم قد وضعتم أولا محضا قلتم أنه فوق العقل ، وفوق الوجود ، وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين ، فاذا كان ذلك فمن أين لكم وجوده ، وكيف أدركتم تأثيره في العالم ، وما هو بهذه الصفة إلا مصادرة محضة لا يمكن اثباتها ، ولا انكارها بوجه من وجوه المباحثة . ثم إذا كان فوق العقل فكيف يتصور صدور العقل منه ، وإذا كان فوق الحياة كيف يصدر منه الحياة . وبالجملة كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ، فقد لا يخلو الأمر من حالين : إما أن يقال إن الكثرة ، كانت مكنونة في ذات

الأول المحض كما قال بعض الصوفية إنها كالشجرة في النواة ، وهذا إدخال الكثرة في ذات العلة الأولى ، وهي على قولكم بسيطة محضة .

وإلا[1] أن يقال : إن الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم في ذات الأول وكيف يتصور حينئذ أن تكون هي علة للكثرة . ثم إذا سلمنا ذلك فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط في الموجودات ، (فإذا قلتم انه بنوع فيض فهو قول مجازي لا برهاني ، إذ لا يفيض الشيء إلا بما فيه ، ولا يظهر منه الا ما كان فيه من قبل) فاذا قلنا ان الشمس تفيض بالنور ، والنار ، تفيض بالحرارة ، فالنور والحرارة مما هو موجود فيهما لا محالة ، والا لما كانت علة لهما . ومثل ذلك لا يطلق على الواحد المحض ، اذ نفيتم عن ذاته الكثرة بالمرة فكيف يجود بما ليس فيه ؟ ثم ان الفرق الذي جعلتموه بين ذات الإله ، وقوة الإله لا يخلو من الاشكال وذلك ان مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز في الأشياء المعنية القابلة للتجزئة والتفريق ، وإنما الذات الالهية لا تفريق فيها ، ولا تمييز بين الذات والقدرة سيما على قولكم بأنها أحدية بسيطة .

فاذا قلنا : إنه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة ، مع بقاء ذاته على حدتها أدخلنا فيه نوعا من التمييز ، وكيف تكون القوة الإلهية في العالم ، ولم يكن فيها الاله بذاته . أيجوز أن يقال ان حضور قوة الإله بالشيء ليس هو حضور الإله . فاذا قيل : إن مثل هذا ما يقع في النفس ، فنقول : إنها متصرفة في البدن محركة له بأنها حاضرة في البدن منبثة في جميع أجزائه . وهذا مما لا يقوله الاسكندرانيون في الاله . وهم المنكرون لوحدة الوجود ، ومبنى مذهبهم على التمييز بين الاله والعالم ؛ فلا يسعهم التخلص من هذه الورطة . ثم إن أصلهم

---

(١) صحتها : وإما .

الثاني وهو : التحاق الفلسفة بالعبادة ، وإن كان في نفسه حقا لتوارد المقاصد بين الديانة والحكمة ، إلا أنه يخالف المذهب الصحيح الذي كان عليه أفلاطون وأرسطو طاليس ، وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلي المحض من غير تعرض إلى غيره من المباحث لأنه إذا أدخلنا على الفلسفة أعراضا أخرى ومسالك ـ ليست من مسالكها ـ كالكلام في الذوق والحال والقلب وغيره مما هو خارج عن أساليب العقل يخالفها خلافا تاما ، لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عدول الحكمة عن طريقها ، وامتزاج مواردها بالموارد الدينية ، وذلك مما عاقبته وخيمة في كل عصر . ومصداقه ما وقع في خصوص الفلسفة الاسكندرانية فانها بعد موت أفلوطين سنة ٢٦٩ تسعة وستين ومائتين للمسيح ، لا زالت تميل من البحث العقلي المحض ، إلى الانتصار للملة العتيقة الوثنية ، ومقاومة الملة النصرانية . فكان غالب سعي النصرانيين ـ لا سيما ـ بمبليخوس ومن تبعه الاطلاع عن المغيبات والتشوق إلى خوارق العادات ، وغريب المكاشفات ، والاعتناء بالسحر وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم ، والكهانة والنجامة ، والدعوات والعزائم ، وغير ذلك مما هو بعيد عن موارد الفلسفة ومسالك الحكمة . فانحل رباطها شيئا فشيئاً ، ولم يبق من فلاسفة المذهب الاسكندراني بعد عهد برقلس إلا شرذمة يسيرة من المفسرين للكتب القديمة منهم : اثونيوس ، وسنبليقوس ، واوليبودورس وداود الارمني . ثم لما قويت شوكة الملة النصرانية ، واستولى النصارى على الأمر كان ذلك سبباً آخر لتلاشي المذهب الأفلاطوني الحديث ، إلى أن أمر قيصر الروم : بوسطانيانوس في السنة التاسعة والعشرين والخمسمائة للمسيح ، باغلاق دار التعليم التي كانت لهم بأثينا ، واحراق الكتب الفلسفية . فمن الأفلاطونيين من

تنصر ، ومنهم من هاجر إلى بلاد الفرس طلبا للنجاة ، ثم رجعوا إلى بلاد الروم ، وعاشوا فيها مستترين إلى آخر القرن السادس . فكان ذلك آخر الشيعة الافلاطونية في صورتها القديمة ، وقالبها اليوناني . قال مؤرخو العرب منهم : صاحب الفهرست والقفطي وابن أبي أصيبعة : ان يحيى النحوي لحق أوائل الاسلام . قال صاحب الفهرست : عاش ، أي يحيى النحوي إلى أن فتحت مصر على يد عمرو بن العاص ، فدخل إليه وأكرمه ، ورأى له موضعاً . اهـ . والحق أن بين وفاة يحيى النحوي وافتتاح مصر على يد عمرو بن العاص أكثر من سبعين سنة لأن وفاة يحيى النحوي سنة ٥٧٠ خمسمائة وسبعين للمسيح على ما ترجح عند المؤرخين . وافتتاح مصر في سنة اثنتين وعشرين للهجرة أي في سنة احدى واربعين وستمائة مسيحية . فاجتماع يحيى بعمرو بن العاص لا أصل له ، ومع هذا فان تلك الحكاية تومىء إلى ما هو في نفسه حق . وذلك أن الحكمة الافلاطونية لم تنعدم بانعدام دار التعليم بأثينا ووفاة معلميها ، اذ لا شيء ينعدم في الطبيعة ولا في تاريخ الأمم وإنما فناؤ ها هو استحالته الى صورة أخرى ودخوله في طور جديد من الوجود .

فالمذهب الأفلاطوني الحديث انتقل الى الالهيين من النصارى لا سيما على طريق كتاب ديونيسيسوس وهو كتاب موضوع حرره افلاطوني مجهول الاسم ، في منتصف القرن السادس للمسيح باسم : ديونيسيسوس ، أدعى انه من تلامذة بولوس . الحوار في شرح الاسرار الربوبية ودرجات عالم الملكوت والكنيسة السماوية على المذهب الأفلاطوني ، فصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى في اسرار ديانتهم . وبعد احيائه في القالب النصراني ، دخل المذهب الأفلاطوني الحديث في الاسلام عن طريق فريق من المعتزلة ، ومن

الحكماء ، ومن الصوفية . منه أخذ جل أفكارهم جماعة أخوان الصفا[1] ، وأبو نصر الفارابي ، وابن سينا ، وابن طفيل ، وابن عربي ، وحكماء الاشراق : كالسهرودي ، وصدر الدين ، وقطب الدين الشيرازي كما سيأتي عند ذكر مذاهب الفلاسفة . هـ .

بعد الفراغ من ذكر المذهب الاسكندراني ، أرى أن الخص لكم ما جرى من المحاضرات المتقدمة ، حتى يتبين لكم اتصال المذاهب بعضها ببعض ، ثم نذكر شيئاً من مصنفات الفلاسفة وكيفية نقلها الى العربية ، وما بلغ منها إلى العرب ، ثم ننتقل ـ انشاء الله ـ إلى الكلام عن مذهب المعتزلة ، وما اقتبسوه في كلامهم من مذهب اليونان .

قلنا في المحاضرة الأولى ـ خلافاً لما ذكره ابن ابي أصيبعه ـ في تاريخ الحكماء مجلد أول صفحة ٣٦ : إن أهم المذاهب لمعرفة موارد أفكار فلاسفة العرب هو مذهب : ديمقراطيس صاحب القول : بالجزء الذي لا يتجزأ ؛ وهو من أمهات المذاهب في الطبيعيات عند الاشاعرة ، وفرقة من المعتزلة ، ثم أفلاطون وارسطاطليس ، ثم أصحاب الرواق ثم الاسكندرانيين أصحاب أفلوطين ، وفورفوريوس ، وبرقلس ، وهم قدوة حكماء الاسلام . ولذلك اقتصرنا على الكلام عن هؤلاء من غير تعرض لبقية المذاهب اليونانية ، إذ لم يكن لها تأثير في أفكار العرب . ثم قلنا : إن الفلسفة والعلم الالهي

---

(١) اخوان الصفا : هم جماعة ربطت بينهم الصداقة واجتمعت على اخلاص النصح والطهر من الدنس ، وقد تألفت في البصرة في القرن العاشر الميلادي ، ووضعت لنفسها مذهبا أرادت به أن تطهر الشريعة بوساطة الفلسفة من الجهالات التي علقت بها ، معتقدة ان الكمال إنما يتألف من امتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الاسلامية .

عند الحكماء والمتكلمين[1] : كالفارابي ، وابن سينا ، وصاحب التعريفات وغيرهم ، عبارة عن العلم بالموجود بما هو موجود : وقيل : العلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه . وقيل أيضاً : علم ينظر في الوجود المطلق ، وأصل تلك الحدود المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس .

وذكرنا في شرح ذلك ، ما يجده الانسان من نفسه عند التفكر فيما بين يديه من الموجودات ، فقد يراها تتقلب في طور الاستحالة والتغير ، فتتشوق نفسه الى طلب ما وراء ذلك ، فيلتمس ما الأصل في هذا الوجود ، وهل هناك ما هو أثبت حالا ، وأبقى مما يدركه بالحس ، ومن أين تكوينه . فاذا دخل الانسان هذا الطور من الفكر ، فقد دخل طريق الفلسفة . فاذا كان كما قال الفيلسوف الشهير[2] : موضوع الفلسفة محصورا في ثلاث : من أين ، وفي أين ، والى أين ، فاذا دخل في هذا الطريق ، لا زال الانسان ينتقل من رتبة الى رتبة ، ومن درجات الوجود أعني : من المحسوس الى المعقول ، إلى ما هو أرفع منه وأعم من المعاني ، إلى أن ينتهي إلى رتبة ليس وراءها بحث وهي الوجود المطلق . فيسكن فكره ويطمئن خاطره . ولذلك قال ارسطاطاليس : إن مبدأ الفلسفة : التعجب ومنتهاها : زوال التعجب . ثم قلنا : إن تاريخ الفلسفة في الامم ، يجري على مثل ذلك المنهج ، وان

---

(١) علم الكلام ، والمتكلمون : علم الكلام هو : علم الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية وقد استخدمه المتكلمون في مواجهة أصحاب النظريات والملل المعارضة للاسلام ليزودوا به عن أصول عقيدتهم . وقد اشتهر المعتزلة ببراعة معالجة مسائله وقوة الاعتماد على الحجج العقلية في مواجهة أعداء الدين الاسلامي .

(٢) يعني به : الفيلسوف الالماني الشهير عمانوئيل كانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) فهو صاحب هذه العبارة .

الأمم في بداية أمرها كالعلل[1] لا يعلم شيئا سوى ما يدركه بحواسه ، ولا يتصور شيئا غائباً ، ثم يصير شابا ، يتصور المعقولات ويتصرف فيها شيئاً فشيئاً ، ثم كهلا يجول فكره في المبادىء الالهيات . ولا فرق بين ذلك وما نعلمه من تاريخ فلسفة اليونان ، فانها لم تتجاوز في بدء نشأتها حد الطبيعة الواقعة تحت الحس ، فاقتصر بحث حكمائهم على المادة الأصلية التي منها تكونت الأشياء . قال جالينوس : إن الذي حملهم على ذلك الفهم انهم لم يتصوروا استحالة المواد بعضها إلى بعض ، إلا إذا فرض وجود مادة أصلية اشتركت فيها جميع العناصر ، منها تنبعث ، واليها تعود .

وقلنا : إن أول فيلسوف يذكر في تاريخ الفلسفة اليونانية ـ بعد الأولين ـ الذين لم يعدوا في زمرة الفلاسفة ، بل من جملة الشعراء والرواة ،هو طاليس[2] :من مدينة هيليطوس ولد سنة ٦٢٤ اربع وعشرين وستمائة ، وهو القائل بأن الأصل في الموجودات هو الماء .

ثم ، انكسيمانس وهو عاش قبل المسيح ٥٢٨ ثمانية وعشرين وخمسمائة وهو القائل بأنه : الهواء . وذهب انكسيمندر ومولده سنة ٦١٠ عشرة وستمائة الى أن الأصل : مادة لا صورة لها معينة ، دائمة التحرك تتغير تارة ، وترجع إلى أصلها أخرى . وهذه الفرقة المسماة عند اليونان بفيزيولوقي ومعناها بالعربية : الطبيعيون وهو اسمهم عند العرب أيضاً . ثم تعقبنا ما ذكره الشهرستاني أيضاً في المجلد ٣٧ صفحة ٢٥٨ وصفحة ٢٦٠ ، واليعقوبي في صفحة ١٣٤ من المجلد الأول في حق قدماء اليونانيين ، وبينا أنه الى قول الاسكندرانيين أقرب منه الى قول

---

(١) الانسب هنا : كالطفل .

(٢) ليس هذا صحيحا فأول فليسوف من الأولين هو:انكسيباس ازدهر عام٦٥٠م .

القدماء . ثم قلنا : إن فلسفة الطبيعيين بلغت النهاية من الاتقان عند ظهور ديموقراطيس ومولده في سنة ستين واربعمائة ، وقيل : سبعين وأربعمائة قبل المسيح ، وقيل أنه عاش مائة سنة . وعلى ذلك فان وفاته سنة ٣٦٠ ونحو ذلك . وهو اول من صرح بقدم الطبيعة والدهر . ثم بوجود مادة واحدة ، زعم أنها مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، وهي دائمة التحرك .

قال : إن باجتماع تلك الاجزاء تحدث الاجسام ، وبافتراقها تنعدم ، وهكذا من الأبد الى الأبد من غير أن يكون لافتراقها ولا لاجتماعها نهاية ، وقد ذهب انباذقليس ـ ومولده سنة ٤٩٠ تقريباً قبل المسيح ولا يعلم تاريخ وفاته ـ الى هذا الرأي في الطبيعيات وإن كان قد خالف رأي ديمقراطيس في الباقي . وقلنا : إن هذه الفرقة هي المعروفة عند العرب بالدهريين . كما يتضح من مقابلة ما ذكره البيروني في تاريخه[1] ، والامام الغزالي في المنقذ من الضلال ـ في خصوص الدهرية ـ بما ذكره سنبلقيوس في تفسير كتاب السماء والعالم ، وارسطاطاليس في كتاب السماء ، وفي كتاب الفساد والتكوين في خصوص انباذقليس ، وشيعة ديمقراطيس ، فاتضح من ذلك أن الطبيعيين عند العرب هم : قدماء اليونان ، والدهرية : هم ديمقراطيس ومن تبعه .

ثم قلنا في آخر المحاضرة الأولى : إن كل فلسفة إذا كانت مقصورة على المحسوس فلا بد من أن يكون مآلها إلى انكار الحقائق ، لأن الحس ادراك فقط وانما الحكم عليه ، بل والشعور به متعلق بنوع آخر من القوى النفسانية ، أعني : الفكر والعقل . فمن لم يثبت عنده

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة .

وجود ذلك ، كيف يثبت عنده وجود المحسوس ، وكيف يحكم عليه بأنه يقيني ، أوحق أوباطل ، والحال ان كل ذلك راجع لأحكام العقل . وإذا سلمنا ذلك : فكيف يمكن له أن يبينه لغيره ، لأن المحسوس مقصور ضرورة على نفس المدرك لا يتعدى الى غيره ، فلا يتخذ قياسا . ولذلك قلنا : إن من انحصر الوجود عنده في المدركات الحسية لا يصح عنده علم ولا فلسفة ، ومصداقة ما وقع في يونان في آخر المدة التي نحن بصددها ، حيث ظهر في كل ناحية المنكرون للحقائق المعروفون باسم : السوفسطائية ، وهم فرقتان قد أشار اليهم اليعقوبي في المجلد الأول صفحة ١٦٦ من تاريخه ، والشيخ المرتضي في المجلد ٩ من الاتحاف ص ٤١٨ ، ونصر الدين الطوسي من حاشية المحصل صفحة ٢٣ ؛ وابن حزم الظاهري الاندلسي في المجلد (١) صفحة ٨ من كتاب الملل[١] والنحل ، أوردنا نص كلامهم في المحاضرة الأولى .

الفرقة الأولى : فرقة بروتاغورس ، وهو القائل : بأن كل ما ظهر لكل واحد حقا ، فهو حق بالنسبة اليه ، وان الانسان مقياس الأمور في وجودها وعدم وجودها ، أي ما رآه كل واحد موجوداً فهو عنده موجود ، وما رآه معدوما فهو بالقياس اليه معدوم . والظاهر أن تلك الفرقة هي المعروفة عند العرب باسم : العندية .

والفرقة الثانية : اشتهرت باسم : غورجياس قال : إن الأشياء في حكم التغير الدائم فعلى فرض وجود الحق لا يتمكن الإنسان من ادراكه ، فقصارى الأمر ان يحكم الإنسان بما يدركه في كل آن من

---

(١) كتاب ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، اما الملل والنحل ، هو كما نعلم للشهرستاني .

الزمان ، بالنسبة الى ذلك الآن من غير ان يتعدى حكمه الى آن آخر ، فان المدرك والمدرك ، قد تغير كلاهما من وقت الى وقت ، فحكم الوقت الأول لا يصح على الثاني . والظاهر ان هذه الفرقة هي المعروفة عند العرب باسم . العنادية . وقد الحق بهم متكلمو العرب فرقة أخرى سموها : اللاأدرية ، ذهبوا الى الشك المحض ، والى الشك في شكهم حتى قالوا : نحن شاكون ، وشاكون في أنا شاكون . والمترجح أنهم يعنون بذلك فرقة : أرخاسيلاوس وهو القائل : بأن ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها مقاومة يمثلها في القوة والقبول عند الاذهان . فالأحسن على الحكيم أن يمسك رأيه ولا يرجح رأيا على رأي آخر .

وبعد ذكر السفسطائية ، بينا في المحاضرة الثانية ، أنه لا يمكن للعقل البشري أن يقف عند الشك[1] المحض ، إذ لا شيء من أفعالنا وكلامنا ، إلا وهو موقوف على الاعتقاد بالوجود ، فلو اعتقدنا بالشك حق اعتقاده لتوقفت حياتنا جميعاً ، ولذلك قيل إن الشك يهدم نفسه ، إذ ما من قائل بالشك المطلق الا وقد أثبت شيئاً ، فاثباته لشكه هو نقض لمذهبه لا محالة . وأما القول بالطبيعة ولا شيء غيرها ، فانه لا يوفي بالواجب إذ العالم مادة ، ولا يتصور انتظام الحركات وائتلاف أجزاء العالم وبقائها على النظام الذي نشاهده . ثم وجود العقل فينا ، وعجائب الأعمال الفكرية إذا مكنا أنه ليس هناك الا اصطكاك أجزاء من المادة بعضها ببعض . هذا بعيد جداً وأقرب منه أن يفرض وجود ما هو

---

(١) الشك والشكاك.Sceptico : الشكاك اسم أطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة في الفترة الهلينستية الرومانية الذين لشكهم في كفاية الحواس والعقل في الوصول لمعرفة بطبيعة الاشياء ، نادوا بوجوب الامساك عن الاثبات ، ووجوب تعليق الحكم . وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو : الهجوم الابستمولوجي على جميع الفلسفات التي كانت دوجماطيقية ، أي التي زعمت انها قد كشفت عن الحقيقة .

مخالف للمادة مماثل لما نشاهده من الأعمال الفكرية ، والحركات الاختيارية ليكون منبعا لها مع أنه ليس من فرض ذلك ممانعة في الطبيعة ، بل تقتضيه الفطرة السليمة والطبيعة معا .

قال ارسطاطاليس : إن كل نظام يدل على وجود العقل[1] فهذه أهم الأسباب التي حملت اليونان شيئا فشيئا على العدول عن رأي السوفسطائية ، وعن رأي الطبيعيين . وقد كان فيثاغورس قبل ذلك ـ وهو عاش على ما ترجح في السنة السابعة والتسعين والاربعمائة قبل المسيح ـ وهو قد ذهب الى أن العدد هو أصل الاشياء ، لأن كل تعين يرجع الى العدد والقياس . والوجود انما هو عبارة عن التعين ، فالعدد حينئذ هو الأصل . أشرنا الى قول انباذقليس ـ عاش في السنة الثالثة والعشرين والاربعمائة قبل المسيح ـ قال : بأن القوى المحركة للمادة هي : المحبة ، والعدوان ، فبالمحبة تتألف الاشياء وبالعدوان تفترق وتنحل ، قلنا : إن كل ذلك يشعر بأن أفكار اليونان لم تكن تقتنع بمذهب الطبيعيين . فان من قال : إن العدد هو أصل الأشياء . ومن قال : إن الأصل هو العدوان والمحبة ، فقد اعترف بوجود شيء مغاير للمادة ، وبأن ذلك الشيء هو الوجود الباطن تحت الظواهر والحركات . ثم ذكرنا ظهور انكساغورس ، وهو القائل : إن الأصل في وجود العالم هو العقل . قال ارساطاليس في حقه بعد حكاية آراء الأقدمين : ثم برز بعد ذلك رجل فقال : ان العقل هو مبدأ الوجود فكان كالصاحي بين قوم سكارى لا يفقهون وحاصل مذهبه : ان المبدأ الأول هو عقل بسيط

---

(١) نحن نلح على فكرة النظام هذه ، باعتبارها بالفعل أعظم دليل على وجود العقل وعلى نفي فكرة التلقائية او الاتفاق في اجتماع الاشياء ، وكذلك يبرهن هذا النظام في العالم ودقة المخلوقات فيه وعظمة صنعها على وجود خالق بارع في الخلق والتصوير ، لا يضارعه في ذلك أي كائن ، وتتحدث مصنوعاته ، وتشهد بصدق وثبات ذلك .

مفارق للمادة ، وهو أصل وجود العالم ، الا أنه بعد أن وضع العقل أصلا للوجود ، كان قد تناقض في قوله فصرح بأن انتظام العالم ، لم يكن من العقل وانما منشأه من حركة جعلها العقل في المادة فتولدت من تلك الحركة حركة أخرى ، ومنها حركة وهلم جرا الى غير نهاية . فمن تولد تلك الحركات انتظم العالم حتى كأنه لم يبق للعقل حاجة في ترتيبه ، وذلك ما حمل سقراط على الانتقاد على انكساغورس وابتكار مذهب جديد مبناه على أصلين : أولهما : أنا اذا اتخذنا العقل أصلا للوجود ، فلا بد من اطلاق تصرف في الأشياء ، تصرف النفس في البدن والصانع في الآلة التي يستعملها .

الثاني : وهو تابع للأول : أنه اذا كان العقل أصل الأشياء فمعرفة الأشياء موقوفة على معرفة أسبابها العقلية ، وعللها المعنوية أعني : على معرفة الغاية المقصودة منها عقلا . إذ لا يصنع العاقل شيئا إلا لعلة يدركها العقل . ومن ذلك يلزم أصل ثالث : وهو أن هوية الأشياء جوهر عقلي لا محالة ، لأن مصدره العقل فما يتوصل اليه عقل الانسان بعد النظر الصحيح ، لا بد من أن يكون مطابقا لهوية الأشياء . وهو اذا ، علم صحيح لا يتطرق اليه شبهات السوفسطائية المنكرين للحقائق . والطريق إليه على قول سقراط هو أن ينزع الشيء من الاعراض والطوارىء المتغيرة ، حتى يتوصل الى ما لا يتغير منه ،وهو : حده الحاصل بعد التحليل والتركيب الصحيح ، ولذلك قال ارسطا طاليس : إن سقراط كان كثير الاعتناء بالتحديد ومنه يتضح قول سقراط : إن قصارى العلم أن يعرف الانسان نفسه لأنه اذا عرف نفسه وأنه عقل وجوهر روحاني ، فقد حصل على مفتاح العلوم كلها[١]. وقد

(١) واضح ان سقراط لم يكن ليقنع بالتفسير المادي للعالم ، ولعل ذلك الامر هو ما أداه ≈

ذكرنا ، أن سقراط انما اقتصر على الخلقيات اعتقاداً منه أنه لا شيء أهم للانسان من تهذيب اخلاقه قبل الخوض فيما هو وراء ذلك . ثم تجاوزنا في قولنا الى اشهر تلاميذه وهو : أفلاطون جمع بين الاقوال المتقدمة والاسلوب السقراطي في البحث . قال : ان القصد من الفلسفة : العلم اليقين ، والعلم اليقين لا يبنى الا على الوجود الحق ، والوجود الحق لا يكون فيما يدرك بالحس ، لأنها في حيز التغير والاستحالة ، لا يخلو الحال من أمرين : إما أنه لا يتمكن الإنسان من العلم قط وهو قول السوفسطائية . واما : ان يكون هناك ما لا يطرأ عليه الاستحالة والتغير وأن يكون وراء المحسوسات جواهر عقلية ، يتعلق بها علمنا ، ويستقيم بها وجود المدركات السفلية ، وهي التي سماها أفلاطون : بالمعاني : والمثل : جمع مثال بمعنى النظير والشبيه . قال : إنها للمحسوسات كالشبح الساكن للخيال المتحرك ، فاذا قيل كيف نعلمها واذا وجدناها قال : كنا قد أدركنا تلك المعاني قبل الهبوط إلى هذا العالم ، فنسيناها عند تعلق أنفسنا بهذه الأبدان الكثيفة ، فاذا شرعت النفس في التعلم على الطريق الصحيح ينفتح بصرها فتتذكر ما رأته في حياتها السابقة ، وهو ما يدعى عندنا التعلم ، وما هو في حقيقة الأمر إلا التذكر ، أي رجوع النفس إلى أصلها ، واتصالها بعالمها الذي منه هبطت ، وإليه تعود .

ومنه : تعريف أفلاطون للعلم بأنه اتصال جوهرنا العاقل بما في الوجود من الجواهر المعقولة ، وإذا تقرر أن الوجود الحق هو في عالم

= الى تكوين أول مذهب عقلي في تاريخ اليونان ، بل وفي تاريخ البشرية ، حيث أرسى دعائم الفكر على التصور العقلي المستند للأخلاق والذي ينتهي بوجود الخالق حتما أو بوجود العقل الأول الصانع المدبر ، وذلك يقطع بعقم المذهب المادي في صورته القديمة على يد ديمقريطس ومدرسته ، والحديثة على يد : كارل ماركس وماديته الجدلية .

المعاني ، لا في عالم المحسوسات ، لزم منه الأصول الثلاثة التي هي خلاصة مذهب أفلاطون أولها : ان الطريق الموصلة للعلم ما أشار إليها سقراط ، وقد هذبها أفلاطون فسماها : بعلم الكلام ، وهو باليونانية : ديالكتيكا[1] ، وذلك أنه لا يمكن الوصول إلى جواهر الأشياء إلا بتجريدها عن الطوارىء الحسية أي بالتحليل أولاً ، ثم بالتركيب على الطريقة الصحيحة بحيث يترقى النظر من الأخص إلى الأعم ، ثم إلى ما هو أعم منه ، إلى أن يدرك المعنى الذي هو الاصل لوجود الشيء . قال : فاذا عرج العقل من المحسوسات إلى المعاني ، وروض فكره فيها ، فقد وجدها تندرج بعضها تحت بعض وتتحد شيئا فشيئاً إلى أن تتحد كلها في معنى المعاني وهي : ذات الإله ، والخير المحض ، والكمال المطلق . قال : إن المعاني أفكاره وصفاته ومجموعها حكمته التي بها أوجد العالم وبها يذكره وقد تركب على ذلك الأصل الثاني في المذهب الأفلاطوني فيما يخص الطبيعيات ، وهو : ان العالم في قبضة الخير وما من شيء إلا وغايته الخير فاذا طلبت معرفة الأشياء فالأقرب ان تطلب ماوضعت إليهمن مصلحة. ومنه أيضاً:الركن الثالث من الخلقيات وهو أنه من أدرك ان الوجود الكامل هو في عالم المعاني ، وان جوهره معنى من معاني ذلك العالم قد تعلق بهذا

---

(١) الديالكتيك : الديالكتيك او الجدل : Dialectic يستمد اسمه من الفعل اليوناني الذي يعني : « يحاور » وكان معناه في الأصل « فن الحوار » أو النقاش أو « الجدال » وقد طبق الجدل بنحو عام لأول مرة على يدي : سقراط ، وهو الذي كان ـ كما صورته محاورات أفلاطون الأولى ـ يمارس على الدوام طريقتين كلتاهما تتخذ صورة الفرض ، أولاهما : هي تفنيد رأي الخصم وذلك باستدراجه عن طريق القاء الأسئلة عليه إلى أن يسلم بعبارة مناقضة لرايه ، باعتبارها نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأي « وهي مرحلة التفنيد » ثم الانتهاء به الى تعميم وذلك عن طريق استدراجه الى التسليم بصدقه في سلسلة من الامثلة الجزئية وهو ما سمي : بالاستقراء .

أعرض عن الدنيا واسحقر[1] ما فيها ولم يبق له سعي ، إلا في تخليص جوهره الروحاني من هذا السجن المظلم الذي نسميه الحياة ، ومن هذا القبر الذي نسميه البدن ، بتنقية ضميره ، وتهذيب أخلاقه لكي يستعد للرجوع إلى وطنه ، وهو يزداد شوقاً واجتهادا بقدر ما يزداد علماً ، الى ان يدرك من الصفاء الروحاني في ما يلتحق به بعالم الأرواح .

ومن ذلك : أصلان مهمان في الخلقيات عند أفلاطون أولهما : ان المعرفة الحقيقية ومكارم الاخلاق عبارة عن شيء واحد ، لا ينفك أحدهما عن الآخر ، إذ لا يختار العاقل ما هو أدنى إذا قدر على اكتساب ما هو أفضل منه . والأصل الثاني : ان ارتكاب الشر منشأه الجهل بالخير ، أو الخطأ فيه ، لا الاعتماد ، إذ لا يختار العاقل الشر علما منه وتعمداً ، وانما توهما منه وجود شيء من الخير فيه فهو بالتأديب احق منه بالعقوبة .

ثم انتقلنا الى بيان الاشكالات المتعلقة بالمذهب الافلاطوني ، وذلك أن مداره قول أفلاطون : بأن الفلسفة طلب العلم اليقين ، ولا يقين إلا ما تعلق بالوجود الحق ، فحينئذ كل ما يطرأ عليه التغير لا يمكن أن يفيد اليقين ، فعلى ذلك وجب اثبات جواهر خارجة عن الطبيعة المتغيرة ، وهي : المعاني ، فمعارضة[2] أرسطو قائلا : فقد سلمنا ان موضوع الفلسفة هو الوجود ، وان الأمور المتغيرة لا تفيد العلم ، وانه لا علم إلا بما لا يتغير من الكليات . غير ان ذلك لا يستوجب كون تلك الكليات جواهر قائمة بذاتها مفارقة ، وليس الكلي في نفس الأمر إلا ما ارتسم في الذهن من المعاني . فمن أين لنا وجوده في الخارج عن

---

(١) لعلها : واحتقر .

(٢) لعلها : فعارضت .

الذهن ؟ ثم على فرض ذلك فلا يخلو إما أن تكون تلك الكليات متصلة بالأشياء ، أو مفارقة عنها ، فان كانت متصلة فقد دخلها التغير بتغير ما اتصلت به ، واذا قلنا : إنها مفارقة ، فكيف يكون جوهر الشيء مفارقاً عما هو جوهر له . . وكيف ينطبق الجوهر الواحد على الأفراد المختلفة وهو في نفسه واحد غير قابل للانقسام . ثم إن هذه المعاني جواهر عقلية محضة ، والعقلي من شأنه لا يتغير ، أي يثبت على حالة واحدة لا يتحرك ، فكيف تكون المعاني علة للحركة والحياة . هذا مع أنه لم يبين كيفية تأثيرها في الأشياء . . فما الفائدة في وضع المعاني .

قال أرسطو : إن الكليات لا وجود لها إلا في الذهن ، ولا وجود في الحقيقة الا وجود الأعيان أي : انسان معين ، وفرس معين ، ومثل ذلك . فاذا تأملنا من[1] هذه الأعيان فقد وجدناها مجتمعة من هيولى أي : مادة ، ومن صورة أي : كيفية معينة من الوجود . أما المادة فقد يعسر تصورها إذا فرضناها عن الصورة[2] ، وما هي إلا امكان محض أي : قوة واستعداد لقبول الصورة لا وجود لها غير ذلك . وأما الصورة فهي كل ما يتعين من وجود المادة من شكل ، ووضع ، وبعد ، وكيفية ، ولون . . وبالجملة ما قام به وجود الشيء في ذاته وما يتصور به قوامه في أذهاننا وقد سماها أرسطو : فعلاً ، كما سمى المادة : بالقوة ، لأن الصورة ما وجد به الشيء وجودا حقيقياً ، فهو فعله وكماله في اصطلاح المشائين . قال : وهذان الأصلان أي : المادة والصورة لا يوجدان متمايزين إلا باعتبار العقل ، وهما في الحقيقة لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وباجتماعهما توجد الأفراد الرابطة بينهما . وهذا النزوع بسبب

---

(١) الانسب : في .

(٢) الانسب هنا : إذا فرضناها خلوا من الصورة .

الحركة أي : نزوع المادة إلى الالتحاق بالصورة ، لتستكمل بها من صورة إلى صورة ، فهي إذاً ثلاثة أركان : المادة ، والصورة والحركة . والمجتمع من ذلك يسمى : الطبيعة ؛ وهي على تحديد ارسطاليس : مبدأ الحركة والسكون .

ومعناه ان ما يختص به الموجودات الطبيعية ان تتحرك من ذاتها بخلاف الصناعية ، فانها تحتاج الى محرك يحركها . والحركة[1] عنده عبارة عن كل تغيير يحل بالجسم الطبيعي ، وهي ثلاثة أقسام: حركة في الكم ، أي في العظم : كالنمو ، والذبول ، والزيادة ، والنقصان . وحركة في الكيف ، وهي الاستحالة من صفة الى صفة اخرى ، وحركة في الأين ، وهي : النقلة من مكان إلى مكان فمعنى الحركة عند ارسطاطاليس يتناول حينئذ حياة الأشياء والطبيعة على اختلاف أنواعها . قال : ولا حركة إلا ولها غاية تقصدها ، إلا في القليل النادر الذي لا يمكن أن ينسب الى علة وقصد ، كمثل من حفر بئراً ، فوجد كنزاً . قال في كتاب السماء والعالم : إن الإله والطبيعة لا يفعلان شيئا عبثاً ، وهي قاعدة مطردة عنده في الطبيعيات ، وهذا القصد هو في كل صنف من الموجودات ما أشرنا إليه من شوق المادة إلى الصورة ، وهي كمال وجودها ، وهو العلة الموجبة لما نشاهده في الطبيعة من ترقي مراتب الموجودات من أسفلها وهي المعادن إلى رتبة النبات ، ثم رتبة الحيوان . وهذا الكمال الذي يكتسبه كل نوع من الموجودات عند ترقيه هو المعبر عنه بالنفس والصورة ، وأيضاً : فهو أولاً نفس نباتية ، ثم نفس مادية وحساسة في الحيوان ، ثم نفس عاقلة في الانسان ، وهو الدرجة العليا من هذا العالم إذ له ما لبقية الموجودات من النفوس ،

---

(١) الحركة عند ارسطو . سبق تعريفها .

وزاد على ذلك عقل قد التحق به من خارج مفارق للمادة لا يفنى بفناء البدن . ومما تقدم يتضح معنى ما حد به أرسطو طاليس النفس أنها : الصورة أو الكمال الأول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة . قال ابن رشد في جوامع كتاب النفس لأرسطو : إنه يظهر أن النفس صورة لجسم طبيعي آلي . وذلك أنه إذا كان كل جسم مركبا من مادة وصورة ، وكان الذي بهذه الصفة في الحيوان هو : النفس والبدن ، وكان ظاهراً من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي ، فبين أنها صورة ، ولأن الصور الطبيعية هي كمالات أول للاجسام التي هي صورها ، فالواجب ما قيل في حد النفس أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ، وانما قيل أول حفظا من الاستكمالات الاخيرة ، التي هي في الافعال والانفعالات ، فان مثل هذه الاستكمالات الاخيرة ، تابعة للاستكمالات الأول . إذ كانت صادرة عنها . هـ .

قال : فاذا تأملنا من ترقي الطبيعة فقد تبين أنه ما من خطوة تخطوها الطبيعة ، إلا وقد تجردت عن شيء من قشورها المادية . وترقت إلى مرتبة من الوجود أبسط وأصفى وأقرب من طبيعة العقل المجرد . فظهر أن الباعث الموجب لهذا الترقي هو شوق الموجودات قاطبة إلى الالتحاق بالعقل المحض ، وهو المشوق الأول ، والمبدأ الأول للحركات ، مع أنه غير متحرك .

قال أرسطو : ان المبدأ غير متحرك من ذاته ، إذ لو كان متحركا لاحتاج إلى محرك فحصل الدور ، وهو فعل محض ، أي لا يداخله شيء من القوة والامكان . إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوة الى الفعل . قال . وهو واحد بسيط من كل وجه لأن انتظام العالم يدل على أحدية محركة ، وفضلا عن ذلك ، فانه لو كان فيه شيء من الكثرة لكان متركباً ، فيجوز عليه الانحلال والفساد وهو عقل محض

لا يعقل شيئا سوى ذاته، لأن عقله اجل من أن يدخله ما هو دونه في رتبة الوجود . على أنه لو علم الاشياء الخارجة في الوجود ، لكان علمه مستفاداً من تلك الاشياء ، فيكون محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالما ، وذلك نوع من الامكان والتغير . فهو إذا : عقل ، وعاقل ، ومعقول معاً . والحاصل من المبدأ الأول أنه حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها ، إذ ليس السرور إلا الشعور بالكمال .

ثم أنشأنا في المحاضرة الرابعة ، في بيان ما يعترض به على أرسطوطاليس أولاً : إن معنى المادة عنده فيه من التردد والابهام ما يشكل على الافهام ، إذ لا يظهر من كلامه هل المادة عنده عبارة عن مجرد السلب والعدم ، أم لها نوع ما من الوجود . فاذا قلنا : انها مجرد عدم وسلب ، فكيف يثبت ما ذكره من نزوع المادة واشتياقها إلى مبدئها . وإذا قلنا : انها امكان محض فما معنى الامكان ؟ هل يتصور للامكان وجود ، وهل يسوغ تشخيصه ؟، واذا نسبنا للمادة نوعا ما من الوجود كان ذلك مناقضاً لما ذهب اليه، من أنه لا وجود إلا في الصورة ، ومن الصورة . ثم إذا سلمنا ذلك فقد وضعنا للوجود أصلين : المادة ، والصورة ، وهو مناقض لأصل مذهبه . ومثل ذلك ما يقال في الطبيعة . إذ لا يفهم من كلامه هل هي عبارة عن ذات موجودة سارية في الموجودات أم هي معنى موجود باعتبار العقل .

والاشكال الثاني : لا يتعلق بالصورة . قال أفلاطون : وراء الانسان الفرد انسانية كلية يتصورها الذهن ، ولا يدركها الحس ، فهي أصل الوجود وأصل علمنا به ، فسلم له ارسطو أن الكليات هي أصل العلم وانما أنكر على أفلاطون قوله : إنها مفارقة . قال : لا كليات إلا

في الذهن ، وانما الوجود الحقيقي هو الوجود العيني اي وجود الأفراد المتركب كل منها من مادة وصورة ، فالصورة هي التي تعطي الاشياء وجودها ويتعين بها علمنا . فلا فرق بينها وبين المعاني الافلاطونية الا أنها ليست بمفارقة ، وانما هي متصلة بالافراد فهي إذاً ليست من الكليات ، غير أن ارسطوطاليس لم يبين كيفية ذلك الاتصال . فيقال له : وإذا كانت متصلة . . . كيف لا يدخلها التغير والفساد ؟ وكيف يصح أن تكون أصلا لعلمنا بالشيء . . وانت القائل : لا علم لنا الا بالكليات، ثم اذا كانت الصورة من المعاني العقلية ، وان المعنى العقلي لما لا يتحرك . . . فكيف تكون أصلا لحياة الأشياء وحركتها ؟

مثل ذلك ما يقال في المبدأ الأول ، فأول ما قال فيه : انه مبدأ الحركة ، وهو غير متحرك فكيف تصدر الحركة عما لا حركة له ؟ واذا قلنا : ان الحركة ليس مصدرها من المبدأ الأول فما السبب فيها اذا لم تكن من المادة ؟ ثم قال : ان المبدأ الأول لا يعقل الا ذاته . . . فكيف يصح تدبيره للعالم ؟ واذا كان غير مدبر فما حاجة العالم الى الإله ؟ وكيف بقاؤه ومن أين حدوثه . والحاصل أن أرسطو وضع عالمين متمايزين : عالم الصورة ، وعالم المادة . ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما ، وكيفية تأثير أحدهما في الآخر[1] . فهذه الأسباب وغيرها مما يطول شرحه في هذا المختصر ، حملت أصحابه بعد موته على العدول عن الالهيات شيئا فشيئاً والاقتصار على المباحث الطبيعية ، والخلقية ، ويؤيده ما علمناه من مذهب ثاوفرسطس ، واستراثون وغيره ممن خلفه في رئاسة دار التعليم بأثينا ، وهم الفرقة المعروفة عند العرب

---

(١) هذا عود الى الاشكال القائم المتصل الذي سبق أن نوهنا اليه في أكثر من مناسبه وأعني به : الصعوبة الناجمة عن كيفية التوفيق بين المعقول والمحسوس لتغاير طبيعتهما .

باسم : الطبيعيين كما بيناه . فلم يبق بعد اضمحلال مذهب ارسطوطاليس الا مقامان . أما القول بوحدة المادة على ما ذهب اليه قدماء الدهريين وهو قول ابيقورس . وقد رجع في الطبيعيات الى مذهب : ديموقريطوس من القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، أو زاد عليه القول بالانحناء ، أي أن تلك الاجزاء لها في حركتها انحناء ، فلما حادت عن طريقها ، تلاقت ، فتركبت ، فمن ائتلافها تكون العالم من غير ان يكون لذلك صانع ولا مدبر . وهو القائل ايضا في علم الاخلاق : فان اللذة هي الغاية القصوى[1] من الحياة الانسانية ، لأن كل حي لا قصد له الا أن يدرك من اللذة ما أمكنه ، وهي قسمان : اللذة الساكنة ، ، وهي الخلو من الألم . واللذة المتحركة ، وهي الملائمة للحس المحركة له . فالفلسفة عنده : هي ما يقصد به نوال السعادة في هذه الحياة ، بأن ترشد الانسان الى ما به يهجر الالم ، ويكتسب من اللذة ما في الطاقة البشرية . وقد ذكر الفارابي شيعة ابي قوس[2] في مبادىء الفلسفة القديمة ونقل عنه ابن القفطي في تاريخ الحكماء قال : ذكر حنين بن اسحق الترجمان ، وابو نصر محمد بن محمد الفارابي

---

(١) مذهب اللذة : hedonism ، وهي مشتقة من الكلمة اليونانية hedone ومعناها : اللذة ، وهنالك ثلاث وجهات للنظر مختلفة تمام الاختلاف يطلق على كل منها اسم : مذهب اللذة :

١ ـ مذهب اللذة الاخلاقي : ويرى أصحابه : أن الشيء الخير الوحيد هو اللذة ، وحتى تلك الامور التي تعتقد انها خير ، تعد كذلك باعتبارها وسيلة لتحقيق اللذة . ومن الاخلاقيين الذين أخذوا بذلك : أبيقور ، وبنثام .

٢ ـ مذهب اللذة النفسي : وهو : المبني ، على النظرية النفسية القائلة : بأننا لا يمكن أن نرغب في شيء غير اللذة ويرغم اختلاطه كثيرا بمذهب الاخلاقي إلا انه يتعارض معها .

٣ ـ وأصحاب وجهة النظر الثالثة يرون أن فكرة الخير يجب أن نعرف بانها هي نفسها كلمة اللذيذ ، أو على الاقل تعرف بردها الى اللذة ، وهذا ما يذكره لوك .

(٢) صحتها : أبيقورس .

المنطقي ، وغيرهما من العلماء : أن فلاسفة اليونان سبع فرق : وأما الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الغرض الذي كان يقصد اليه في تعلم الفلسفة : فشيعة ابيقورس ، ويسمون . أصحاب اللذة ، لانهم كانوا يرون الغرض المقصود في تعلم الفلسفة : اللذة التابعة لمعرفتها .

أما المقام الثاني : هو قول الرواقيين ، ويدعون أيضاً : أهل الاسطوانة ، وأصحاب المظال من محل اجتماعهم بأثينا وهم شيعة زينون وكريزيبوس . وقد تعقبنا ما توهمه الشهرستاني في خصوص مذهبهم . ثم قلنا في تلخيصه : إنه القول بوحدة الوجود ، أي أنه ليس هناك إلا جوهر واحد : هو مادة من أحد وجهيه ، وقوة عاقلة من الوجه الآخر . لا يمتاز أحدهما عن الآخر ، إلا باعتبار العقل إذ لو كانا مختلفين لما أمكن تأثير أحدهما في الآخر . وبذلك قد ارتفع ما توجه من الإشكال على أفلاطون وأرسطو، ولذلك فالإلهيات والطبيعيات علم واحد عندهم .

قالوا : ما من موجود إلا وهو مادة ، إلا أن المادة لا تقوم وجوداً ، ولا تقدر على الحركة إلا بقوة تمسكها وتضبطها وهي : العقل وهو : عبارة عن نوع من المادة أرق وألطف من المادة المدركة بالحس ، له قوة محركة بالعالم عندهم ، كالحيوان الواحد جسده هذا المحسوس المتحيز ذو الابعاد ، وروحه العقل : أي القوة المحركة وهو : الإله . قالوا : إن طبيعته طبيعة النار ، وهو نار عاقلة ممتزج بالمادة امتزاج الحرارة الغريزية بأعضاء الحيوان . فمن سريانه وحلوله في جسد العالم ، تحصل الحركة والحياة ، وما نشاهده من عجيب النظام ، وارتباط العلل بعضها ببعض ، وتوجه الموجودات إلى عقلية ثم بعد انقضاء مدة معينة يجذب

الإله إلى ذاته ما بسطه من القوى ، وتنشأ نار فيفنى جميع ما في العالم من الموجودات ، ويفنى العالم أجمع ، ثم يتجدد ويبتدىء دور آخر من الوجود بقدر ما دام الدور السابق ، ثم يفنى كالسابق . . . وهلم جرا . . . من الابد الى الابد . . وقالوا : إذا تقرر أن الإله حاضر في جميع الموجودات ـ كل على قدر رتبته ـ فأحرى أن يكون ذلك في الانسان ، وهو العالم الصغير المقابل للعالم الكبير ، له من القوة الإلهية أي من النفس النارية ، ما ليس لغيره ، وعلى ذلك ، فعلم الاخلاق عندهم مدار الفلسفة ، لانه لا شيء أهم من تشريف الإله المقيم في قلوبنا . قالوا : إن الفلسفة كالبستان ، فالمنطق سياجه ، والطبيعيات أشجاره ، ومحاسن الاخلاق ثمرته ، فلا علم إلا بعمل ، ولا حكيم إلا من بلغ من العلم والعمل الدرجة العليا ، ولا قصد للحياة إلا التشبه بالإله . ومع ذلك فقد أنكروا حرية الانسان وقالوا : بالجبر الناشيء من ارتباط العلة بعضها ببعض ، إلى أن تنتهي إلى العلة الأولى ، وهي الموجبة لجميع ما يتبعها[1] . هذا خلاصة كلامهم بغاية الإيجاز ، وقلنا إنه يتوجه علينا ما يتوجه على الدهريين ، إذ لا فرق بين من ذهب الى وجود المادة المحسوسة ولا شيء دونها ، وبين من قال : انها والعقل شيء واحد لا يمتاز أحدهما عن الآخر ، الا بحسب اللطافة والرقة وقوة التحريك . وقلنا : انه لم يحدث في يونان بعد أصحاب ابيقورس

---

(١) الجبر والاختيار : سبق أن ذكرنا نبذة عن الجبر والجبرية وفي مقابل هذا المذهب تقف القدرية أو أصحاب مذهب الاختيار والحرية الانسانية ، الذين غالوا في حرية الانسان وامكانه المطلق في أن يفعل كل شيء . ونجد ان المعتزلة في سبيل تحقيق هذه الغاية ، اعني : اطلاق العنان للحرية الانسانية ، أعلنوا فكرة خلق الانسان لأفعاله ، وبالتالي فله القدرة التامة على التحكم فيها وقد أدت هذه الفكرة إلى بروز علة مشاكل تتعلق بالقدرة الالهية وحدودها وبمسؤولية الانسان عن أفعاله واستحقاقه للثواب والعقاب ، وما يتفرع عن هذه المسائل كافة والتي تقع في نطاق موضوع القدرة والارادة الالهية والانسانية وحدودها .

والرواقيين مذهب آخر يعتد به ، أي : منذ القرن الثاني قبل المسيح إلى أواخر القرن الثاني بعده . فالحكماء في أثناء تلك المدة بين شاك ، متردد ، ومجدد للأقوال القديمة . مثل مذهب : فيثاغورس ، أو مذهب مركب من قول فيثاغورس . ومذهب أفلاطون منهم : نيقوماخس الجهرسيني صاحب كتاب الارثماطيقي المشهور عند العرب ، وهو القائل بأن الاعداد هي أصول الاشياء ، وانها كانت موجودة في عقل الإله عند ايجاده العالم ، فاتخذها انموذجا وعلى هذا فقد طاول[1] صاحب الارثماطيقي أن يبين أن وجود الاشياء كلها وترتيبها على ترتيب الاعداد من الواحد الى العشرة ، بأن قال مثلا : ان الواحد عبارة عن الإله والعقل والصورة ، والاثنين عبارة عن المادة وعدم المساواة والشر . والثلاثة عبارة عن هذا المجتمع من الصورة والمادة ، أي من الواحد والاثنين الى آخر ما لا يحتمل بيانه هذا التلخيص الوجيز .

ومن فلاسفة هذا العصر : جالينوس الطبيب الشهير ، وقد تردد بين أقوال ارسطاطليس ، وأفلاطون ، وأصحاب الرواق ، وسعى في التوفيق بينها، فأتبع ارسطاطاليس في المنطق وفي الالهيات، واتبع أفلاطون في علم النفس وفي تقسيمها الى عقلية ، وغضبية ، وشهوانية وزاد عليه قول الرواقيين في الاحساس ، وأنه مركب من أمرين : أولهما : تأثير المحسوس في الحاسة أي : التغيير البدني الذي يقع في آلة الحس عند تأثير المحسوس فيها كتأثير المبصر في البصر مثلا ، أو الرائحة في آلة الشم .

والثاني : شعور المدرك بادراكه ، به يعلم في وقت واحد التغيير الواقع في حاسة ويشهر بهويته التي يشير اليها كل واحد بقوله : أنا ، وهو مهم في علم النفس سيما في الفلسفة الحادثة حتى كاد أن يكون الأصل

---

(١) لعلها : حاول .

الوحيد عند معاصرينا من الفلاسفة . وأول من بينه : جالينوس ، بعد أصحاب الرواق . وقد أثبت أيضاً أن مركز الادراك الحس ، والحركة ، والفكر من الدماغ لاختلال تلك الافعال بكل ما يصيب الدماغ من ألم ، خلافا لارسطو والمشائين القائلين بأن مركز الحياة والحس في القلب . وزاد أيضا على أفلاطون القول بالروح . أخذه من الرواقيين جعل الروح بخارا حارا مركزه في القلب : وهو كالرابطة بين جوهر النفس الروحاني ، والبدن الكثيف وقسمه ثلاثة أقسام : روح طبيعي وهو الحرارة الغريزية ، ثم الروح الحيواني، وهو ألطف منه ينتشر من القلب الى الشرايين . ويفيد الحيوان ما يتبع الحياة من الأفعال : كالتغذي والهضم والتنفس ، ثم الروح النفساني وهو يفيد الحركة والاحساس ، ويجري في الأعصاب .

ذكرنا هذه المباحث ، لأنها كثيرا ما توجد بعد جالينوس في أقوال الأطباء والحكماء المتكلمين . قال ابن بطلان في رسالته الى ابن رضوان أوردها القفطي في تاريخ الحكماء صفحة : ٣٠٢ : العصب آلة لجريان الروح النفساني والحركة الارادية والشرايين آلة لجريان الروح ، والقوى النفسانية والاوردة آلة لجريان الدم والقوى الطبيعية .

وقال ابن طفيل في رسالة : الحي بن يقظان صفحة ٦٥ عند ذكره موت الظبي أنه وصل الى القلب ، فقصد أولا الى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءا بهواء بخاري مثل الضباب الأبيض ، فأدخل اصبعه فيه ، فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه . هـ ، ومنه أخذ المتكلمون قولهم في الفرق بين الروح والنفس ، وأن الروح هي اللطيفة التي مركزها القلب بخلاف النفس . كل ذلك من أفكار جالينوس وبقية مذهبه . فهو أفلاطوني تارة ، وأرسطاطالي أخرى الا انه توقف في مسألة النفس وبقائها بعد الموت . فقال : اني كثيرا ما تفكرت في هذه المسألة منذ

سنين عديدة ، ولا استحي من أن أصرح أني لما احصل منها بطائل ، ولا يمكنني الجزم بقول من الاقوال المختلفة في هذا الموضوع . وقال في موضوع آخر : إن مثل هذه المسائل لا يقدر على حلها البشر ، وإنما يلزم التمسك بأصلين لا غنى عنهما وهما : الاعتقاد بوجود الآلهة ، والاعتقاد بتدبيرهم للعالم. هـ .

واستمر على ذلك الامر ، الى ان حدثت شيعة الاسكندرانيين في اواخر القرن الثاني . وقصدهم التأليف بين الاقوال والاحداث فلسفة تكون كخلاصة أفكار المتقدمين ، والفلسفة النهائية في يونان .

قالوا : انه لا خلاف في الحقيقة بين ارسطاطاليس وأفلاطون ، ولا بينهما والمتقدمين . وان حكمة الاوائل منذ نشأة الاجتماع الانساني مجمعة على كلمة واحدة اتفق عليها فلاسفة المصريين ، والبراهمة[1] ، واليونان ، الى ان انتهى الامر الى المذهب الاسكندراني ، وهو على قولهم نسخة من حكمة الاوائل تلقتها الامم بالعبر ، منذ نشأة الاجتماع الانساني .

والاسكندرانيون ثلاثة فروع حسبما ذكرناه في المحاضرة الخامسة .

فالفرع الأول : يعرف بالاسكندراني لان واضع الشيعة أمونيوس سكاس اي : الحمال ، وهو المعروف بالعتال ولد سنة ١٧٥ بعد المسيح ، وتوفي

---

(١) البراهمة : البراهمة ، والبراهمانية نسبة إلى : برهم ، أوبرهام ، أوإلى : براهمان الذي ذكر في الفيدا ومعناه : الكينونة وقد استخرجها الكهنة من الفيدا ، وأخذوا في وضع قواعدها القاتية ، وقوانينها الصارمة ، وقد حصروا طقوسها الدينية فيهم ، وأعلنوا سيادتهم ، وسموا عنصرهم ، وأخذوها وراثة يتعاقبها أبناؤهم . وكانت البرهمانية الأولى تقسم طبقات الشعب أربعة : ١ - براهمان ، وهم : الكهنة . ٢ - كشاتريا ، وهم : الجند . ٣ - الفيسيا : وهم : العمال . ٤ - سودرا ، وهم : الرقيق . ويحكي البيروني اسطورة الاختلاف : فالكهنة ، من رأس برهمان ، والجند : من منكبيه وذراعيه والصناع والزراع : من فخذيه ، والرقيق : من قدميه ! ولقد ابتدع الكهنة تلك الاسطورة .

سنة ٢٤٢ . ومنها تلميذه : أفلوطين توفي سنة ٢٦٩ للمسيح وهو المعبر عنه بالشيخ اليوناني في كتاب : الملل للشهرستاني كما بيناه وفرفوريوس تلميذه ، ولد سنة ٢٣٢ ، وتوفي سنة ٣٠٤ .

والفرع الثاني وغيرهما يسمى بالشامي وهو : يمبليخوس ومن تبعه توفي سنة ٣٣٠ للمسيح . ثم الفرع الأثيني وهو سريانوس وبرقلس ومن تبعهم ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ قالوا : ان اصل الفلسفة والعمدة فيها : الاعتراف بوجود واحد بسيط مطلق ، لا يتصور كنهه ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود وفوق كل تعيين . ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس . فمسألة الفلسفة تنحصر والحالة هذه في مبحث واحد ، وهو ان يقال : كيف صدر هذا الكثير المتغير المحسوس في ذلك الواحد البسيط المتعالي عن التغير ؟

قالوا : وحل هذا الاشكال لا يتأتى الا اذا فرقنا بين العلة من حيث ذاتها ، وبين ما يصدر عنها من الفعل والتأثير وتمثلوا في ذلك بالشمس وما ينبعث منها من النور والحرارة . وبالسراج يقتبس من نوره نور مئات من السرج ، من غير ان ينقص من الشمس ولا من السراج شيء مع تعدي فعله وتأثيره في غيره . قالوا : وهذه صورة صدور الكثرة من ذات البسيط الأول تنتشر منه الكثرة وهو باق على ما كان عليه من السكون والكمال . لا تنقسم ذاته ، ولا تتكثر بتكثر آثارها . فاذا سأل سائل عن العلة التي اوجبت صدور هذا المتكثر من ذلك الواحد ، فالجواب ان القدرة اذا بلغت اشدها لا يتصور فيها انها تبقى منحازة في نفسها . ولا بد من ان تفيض فيضان الماء من العين الغزيرة . غير ان ذلك انما يكون من العين بلا علم منها ولا ارادة في المبدأ الأول لما يعلمه من ذاته ، فانه اذا عقل ذاته ، عقل كونه مبدأ ، وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على

الترتيب ، فعلمه لذلك علة لوجود الاشياء . هذا معنى قول الحكماء بأن العلة الأولى أبدعت الاشياء « بانها » فقط أي بمجرد وجودها وشعورها بما في ذاتها .

وأوردنا في ذلك ما يوجد في الكتاب الموسوم : بأثولوجيا ارسطاطاليس ، وهو منتخب من الهيات أفلوطين بما هو معناه : ان المبدأ الأول لم يكن بينه وبين خلقه متوسط من آلة او خيال او روية لكنه ابدع الاشياء « بانه » فقط ، وقد لزم من ذلك على قول الاسكندرانيين ، ان العالم لم تكن له بداية في الزمان ، ومعنى حدوثه مسبوقية العلة على المعلول باعتبار العقل .

ثم لخصنا ما احتج به برقلس في هذه المسألة ومداره : انه لما كان وجود العالم تابعاً لوجود الذات الالهية ، فالعالم لا محالة قديم لقدم علته . بينا في المحاضرة السابقة كيفية الفيض ومراتبه على مذهب الاسكندرانيين . قالوا : انه كانتشار النور ، فيتناقص ويضعف شيئاً فشيئاً بقدر ما يتباعد عن منبعه ، فأول رتبة منه عقل محض بسيط يتناول عالما نورانياً عقليا هو مبدأ الموجودات ، اذ لا وجود الا بتعيين ، ولا تعيين الا بعقل ، ثم نفس كلية تفيض من ذلك العقل وهي مبدأ الحركة والحياة للعالم ، اذ لا حياة الا بالنفس . ثم طبيعة تفيض من تلك النفس ، وهي كنفس جزئية للموجودات ، ثم نفوس مفردة مجردة ، ثم مادة محضة وهي منتهى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور العقل . وعلى ذلك فقد انحصر الوجود في أصل واحد وهو : العقل ، اذ ليس مراتب الموجودات إلا مراتب العقل في هبوطه ، وابراز ما كان مكنونا في العلة الأولى من القوى العقلية . فلا زال الكون معلقا بعلته تعلق الظل بالشخص ، والنور بالشمس ، ، والاله محيط به حال فيه حلول القدرة والاثر ، لا حلول الذات . قالوا : ان مصير العالم الى الإله كمصير خطوط الدائرة الى

المركز ، ان بعدت عنه . ثم أوردنا من كلام المتصوفين والحكماء ما ينطبق على كلامهم .

واذ قد تبين مبدأ العالم ، وكيفية صدوره عن العلة الأولى ، فقد اتضح أيضاً ما هي العلة في وجود الشر وذلك أن بروز العالم من الخير المحض ، هو في ذاته انحطاط في الوجود إذ لا يشترك موجودان في الكمال . فالشر إذاً تابع لذات الوجود من حيث انه متناهي وهو في ذاته ليس بشيء الا عدم كمال . واذا سأل سائل فما الموجب لايجاد العالم اذ كان لا يخلو وجوده من الشر ؟ أجابوا : انه لو لم يوجد العالم ، فما كان يظهر ما في العلة الأولى من الحكمة ، فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجد ما في هذا العالم من النظام والخير الذي لا ينكره الا مكابر او معاند ، وهو يتجاوز الشر باضعاف ، فتبين ان وجود العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر . وأوردنا ما ينطبق على ذلك من قول حكماء الاسلام .

ثم انتقلنا الى بيان ما يعبر عنه بالعروج عند الاسكندرانيين وهو عندهم ، مقابل للهبوط . قالوا : ان المادة اذا بلغت أسفل دركات الظلام ، اشتاقت الى النور والوجود ، والى الوحدة لما لا زال باقيا فيها من آثار ذلك ، فصعدت من الدرجة السفلى ـ درجة المادة ـ الى ما فوقها شيئا فشيئاً ، الى ان تبلغ أعلاها في الانسان ، هو مركز النور الالهي . وقد اتبعوا في ذلك قول أرسطو ، وأصحاب الرواق ، وهو مركز النور الالهي والرابطة بين العالم الأعلى ، والعالم السفلي ، اهبط لهذا العالم لقصد اتساع معارف روحه ، وامتحان قواها . وبعد مقابلة هذه الاقوال بما بلغنا من قول الباطنية ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن عربي ، وغيرهم من الحكماء والمتصوفين .

وقلنا : ان اسم هذا الجوهر الروحاني عند الاسكندرانيين هو :

الانسان الباطن ، والعقل الأول ، وذروة العقل ، وعين القلب . وذلك شبيه بما يقوله الحكماء والصوفية من الاسلاميين .

اشرنا الى ما يلزم من ذلك في علم الاخلاق ، فانه اذا تقرر منشأ الروح الانساني ، صار القصد من الحياة رجوع الانسان الى وطنه الحقيقي ، ولم يبق الا البحث عن ذلك الوطن الأصلي .

والشرط الأول في ذلك ، تطهير البدن والنفس من الشهوات والرعونات ، وهو الحجاب الأول المسدول بيننا وبين العلة الأولى . ثم رفع الحجاب الثاني : وهو حجاب العقل وما فيه من التصورات والاوهام ، والاعمال الفكرية وحتى ينحل الرباط الموجود بين الروح والعالم المحسوس . فاذا بلغ الانسان النهاية من طهارة النفس ، ونقاوة العقل ، وتجرد روحه من سائر العلائق الدنيوية ، ينكشف للبصيرة حقيقتها الالهية وهي حينئذ قد رجعت الى أصلها النوراني ، فتنزل عليها حينئذ الانوار كالفتوحات الالهية ، وتفنى عن وجودها فتشاهد من اسرار العالم الرباني ما لا يتصوره عقل البشر . وقد أوردنا من قول أفلوطين ، ما يشهد بأنه قد وجد ذلك من نفسه مرارا ، وعلى هذا فان الحكمة عند أفلوطين قد تنقسم قسمين : قسم عقلي : ينظر في الموجودات ويحللها ؛ وقسم عملي : يرشد الطالب إلى الطريق الموصل للاله . وبعد ذلك علم مكاشفة ، وهو ذوقي محض لا يدرك إلا بتصفية القلب ، ثم العناية الالهية .

وبعد مقابلة رأي مذهب الاسكندرانيين برأي الصوفية ، ذكرنا ما قال الاسكندرانيون ، بأن ذلك العلم الباطن لا ينبغي افشاؤه إلى غير أهله ، وان ذلك منشأ ما تداول بين مصنفي العرب من كتمان القدماء الفلاسفة مذاهبهم ، وملازمتهم السر ، وما ذهب اليه الصوفية من أن

علوم المكاشفة لا تسطر في الكتب ولا يتحدث بها إلا مع أهلها .

وانتقلنا بعد ذلك الى قول الاسكندرانيين : ان الفلسفة والعبادة شيء واحد لاتحاد الغاية فيهما ، وهي الاتصال بالإله . وانما الفرق في الأساليب المؤدية لتلك الغاية ، وقابلناه بما يوجد من قول الغزالي في هذا المعنى له . وينشأ بعد ذلك ما يعترض به على المذهب الاسكندراني . وهو أولاً : أنهم وضعو مبدأ أول وجعلوه فوق العقل ، وفوق الحياة ، وفوق كل نوع من التعيين . فيسألون والحالة هذه من أين لهم وجوده ، وكيف أدركوه ، وكيف يمكن اثباته بأحد وجوه العقل والمباحثة . وثانيها : أن الأحدية البسيطة لا يتصور فيها أن تكون مبدأ للكثرة ، إذ لا يخلو الأمر من مقامين : إما أن يقال ان الكثرة كانت مكنونة في ذات المبدأ ، وحينئذ قد أدخلنا عليها الكثرة والتغير . وإما أن يقال : أنه لم يكن للكثرة أثر في المبدأ الأول ، وحينئذ : من أين منشأها وكيف يفيض البسيط الأول بما ليس فيه .

وثالثاً : فان التفريق بين الذات الالهية وقوتها مما يجوز فيها يقبل التجزئة والتقسيم بخلاف الذات الالهية ، على قولهم أحدية بسيطة لا تتجزأ بوجه من وجوه العقل ، فلا تمتاز القدرة عن الذات . وبالعكس ، فاذا قلنا : إنها مؤثرة في العالم بقوتها فقد أنزلناها حاضرة بكليتها في الموجودات . وذلك قول بوحدة الوجود وبالحلول المطلق[1] ،

---

(١) الحلول : حلول الشيء عبارة عن نزوله فيه ، وفي عرف الحكماء : اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الاشارة لأحدهما عين الاشارة الى الأخر . أو هو ، أن يكون حاصلا فيه بحيث تتحد الاشارة اليهما تحقيقاً ، كما في حلول الاعراض في الاجسام ، أو تقدير كحلول العلوم في المجردات .

والحلول قسمان : ١ ـ سرياني : عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الاشارة لأحدهما اشارة الى الآخر ، كحلول ماء الورد في الورد ، فيسمى الساري : حالا ، =

وهو مخالف لأصل المذهب الاسكندراني . ثم قلنا : إن أصلهم الثاني أعني : اتحاد العباد بالفلسفة -وان كان في نفسه حقاً - فقد أوقعهم في ورطة أخرى ، وذلك أنه غير عليهم أساليب الحكمة العقلية وأداهم شيئا فشيئا الى ان جعلوا الحكمة تابعة ، والديانة متبوعة حتى التبست عليهم أساليب الحكمة بما هو مغاير لها من أساليب الديانة ، فصاروا في آخر أمرهم قد تركوا الأساليب العقلية بالكلية ، وجنحوا الى طلب المكاشفات والسحر ، والتصرف بالاسماء إلى غير ذلك ، مما هو بعيد من المباحث العقلية الصرفة التي هي موضوع الفلسفة . وتمادى أمرهم على ذلك من القرن الرابع إلى القرن الخامس للميلاد ، إلى أن أمر الامبراطور يوسطنيانوس في سنة ٥٢٩ باغلاق دار التعليم بأثينا ، واحراق كتب الفلسفة ، فكان ذلك آخر الفلسفة الافلاطونية ، وبعد انحلال رباطها للأسباب التي ذكرناها ، فتنصر البعض منهم واستتر الباقي . وممن تنصر : أمونيوس بن هرمياس استاذ يحيى النحوي وغيره . إلا أن الحكمة الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام معلميها ، إذ لا ينعدم في الطبيعة ولا في التاريخ . وإنما استحالت صورتها فدخلت في قالب النصرانية على طريق ديونيزيوس وغيره . كما أنها دخلت في قالب الإسلام . وقد تعرضنا بنسبة ذلك إلى ما اشتهر بين مؤرخي الإسلام من اجتماع يحيى النحوي بعمرو ابن العاص عند افتتاحه مصر . وبينا أن هذا الاجتماع لا أصل له لتباين التواريخ بين وفاة يحيى النحوي وهي سنة ٥٧٠ مسيحية تقريباً ، وافتتاح مصر وهي في سنة اثنين وعشرين للهجرة الموافقة لسنة ستماية وأربعين مسيحية هـ .

= والمسري : فيه محلا . ٢ . الحلول الجوازي : وهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفا للاخذ ، كحلول الماء في الأناء .

.. والذين يقولون : بحلول الله في عبد من عباده ، خرجوا عن فرق الاسلام.، وتبعوا في قولهم أعداءه .

وبقي علينا أن نلخص لك محصل ما تقدم ، فنقول : إنه حيث تقرر ان موضوع الفلسفة هو الوجود وماهيته لا يخلو الأمر من أن يقال : إما أن الوجود هو هذا المحسوس ، أو أنه المحسوس والمعقول معا ، ولا يتصور قول رابع يعتد به ، وهذا ما تحققناه من تاريخ الفلسفة اليونانية . فان حكماء يونان ذهبوا أولاً إلى أن الوجود هو هذا المدرك بالحس ، وما احتوى عليه من القوى . وذلك هو الدور الأول في تاريخ حكمة اليونان . كان منتهاه ظهور السوفسطائية واستيلاء الشك على الأذهان . ثم برز انكساغورس ، وسقراط ، وأفلاطون وأرسطاطاليس ، وبينوا ما للعقل من الأهمية في ادراك الوجود ، فجعلوا الوجود عقلا ، إلا أنه أشكل عليهم بيان مصدر المادة وماهيتها ، ولم يجدوا للاتصال بينهما مساغاً .

فبالغ أفلاطون في تجريد العقل وتفريده ، حتى كأنه لم يبق لوجود المادة وجها . وبالغ أرسطو في أنكار الكليات ، وإثبات اتصال الصورة العقلية بالمادة في الأفراد ، حتى لم يجد وجها للتوفيق بين عالم العقل ، وعالم المادة . وهذا هو الدور الثاني من الفلسفة اليونانية المعروف عند العرب : بالفلسفة المدنية ، فلم يبق بعده إلا الرجوع الى قول الأولين ، وحصر الوجود في المادة حسبما فعله ابيقورس وغيره من دهرية زمانه ، أو القول بوحدة العقل والمادة على ما ذهب اليه أصحاب الرواق . وإذ قد تبين سقوط تلك المذاهب ، لم يبق للخروج من هذه الورطة إلا اختيار ما هو مسلم في الأقوال السابقة ، والسعي في التوفيق بين الجميع . وهذا ما حاوله جالينوس وغيره من المفسرين لأفلاطون وأرسطو في القرن الأول والثاني بعد المسيح ، إلى أن أفضى الأمر إلى المذهب الاسكندراني إلى انتهاء القرن الخامس بعد المسيح ، وهو منتهى الفلسفة اليونانية .

وبقي علينا أن تذكر كيفية انتقال الحكمة اليونانية إلى العرب ، وتاريخ نقل مصنفاتهم من اليونانية إلى العربية ، مع الاشارة إلى ما هو

الاهم من موضوع تلك الكتب ، حتى يتبين لكم مصادر حكمة الاسلام التي هي كالرابطة بين فلسفة اليونان ، والفلسفة الأوروباوية في القرون المتوسطة . هـ .

أفضى بنا سياق الكلام على ما كنت عاهدتكم به سابقا من ذكر انتقال الفلسفة اليونانية [1] إلى العرب ، وانتشارها في البلاد الاسلامية مع

---

(١) حركة النقل والترجمة من اليونان إلى العرب :

سبق وأشرنا في مناسبة سابقة ، إلى أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ، حيث أمر خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفي عام ٨٥ هـ) بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ، ويذكر ابن النديم ، ان هذا يعد أول نقل في الاسلام وخلفت الدولة العباسية (١٣٢ -٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) دولة بني أمية ، وفي غضون القرن الأول للدولة العباسيين (أي الى حوالي عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الامبراطورية الاسلامية في ازدياد ، أوهي على الأقل حافظت على ما كان لها . وفي عام (١٤٥ هـ - ٧٦٢ م) أسس أبوجعفر المنصور ثاني خلفاء البيت العباسي : مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الامبراطورية بدل دمشق ، فسرعان ما فاقت دمشق في بهجة الدنيا وجمالها ، وطغى نورها الفكري على نور البصرة والكوفة ، ولم يكن يباريها إلا : القسطنطينية . وكانت قصور المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩) والمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م) وغيرهم في بغداد ملتقى العلماء والشعراء ولا سيما من الجهات الشمالية الشرقية للدولة . وكان لكثير من خلفاء بني العباس ولع بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملكهم .

ومنذ عصر الرشيد ، على الاقل وجدت في بغداد دار الكتب ومعهد للعلماء . بل نجد انه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ، شرع في نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية في الغالب ، إلى لغة العرب ، وقد ألفت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها .

حتى إذا بلغ النشاط العلمي أعلى ذرى صعوده ، كانت عظمة الامبراطورية الاسلامية في دور الهبوط ! فالعصبيات والسخائم القبلية - التي لم تهدأ في عهد بني أمية - تراجعت في الظاهر فقط ، أيام بني العباس ، أمام الوحدة السياسية الوثيقة العرى ، وبقيت أيضا منازعات أخرى متزايدة في حدتها ، كالجدل في مسائل الكلام ، والجدل الميتافيزيقي الفلسفي ، على نحو ما حدث في أثناء تدهور الامبراطورية الرومانية الشرقية . على ان خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت لتحتاج إلا لقليل من ذوي العقول الممتازة ،ففنيت كثير =

. . . .

= من القوى الفتية ، وتلاشت في الانهماك في الترف ، ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالألفاظ وفي دعوى العلم . هذا إلى أن الخلفاء لجأوا في حماية امبراطوريتهم ، إلى الاستعانة بقوة أمم فتية أبعد عن ترف التحضر وانحلاله ، فاستعانوا أول الامر بالخراسانيين من أهل ايران ، ثم استعانوا بالترك من بعدهم ، وفيما يتعلق بحركة النقل من التراث اليوناني للعربي ، يتبين استفادة العرب من السريان إذ ان ما قاموا به من ترجمة ، آلت فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان الى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعا يكونون من السريان ونقلوا ما نقلوه : إما عن التراجم السريانية أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

هذا الجانب الذي سبق وذكرناه عن كيفية انتقال التراث اليوناني للمسلمين ، أعني بداية الحركة الرسمية للنقل والترجمة من المراكز الخارجية ، قد جعل الباحثون يقررون ـ إلى مدة ليست ببعيدة ـ بأن الاسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت تلك الحركة الرسمية في عهد المنصور العباسي ، وبلغت ذروتها أيام المأمون ، وان اتصال الفلسفة اليونانية بالاسلام ، إنما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج (من بيزنطة مثلا) وبخاصة ان العرب تخلصوا من مكتبة الاسكندرية ، حين أمر الخليفة : عمر ابن الخطاب قائده : عمرو بن العاص بحرق المكتبة . ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة : ان مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون وان هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي . كما أثبت البحث العلمي ـ أيضا ـ كذب قصة حرق مكتبة الاسكندرية ، وتهافت تلك القصة التي استند عليها بعض مؤرخي العرب بغير تحفظ وبدون تمحيص علمي أو تثبت تاريخي .

وقد قدم لنا : ماكس مايرهوف بحثا عن كيفية انتقال العلم اليوناني للعالم العربي عنوانه : من الاسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof: Von Alexandrien Nach Baghdad وقد ظهر في : SBpaw (أخبار جلسات الاكاديمية البروسية للعلوم القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠) من ص ٣٩٠ فما بعدها ـ أثبت مايرهوف في مطلعه أن مدرسة الاسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى ، ثم يضع المشكلة التي تقابل الباحثين في هذا المجال دائما حيث يذكر : « إن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم ، أو بعبارة أصح لم يسوقوه في وضوح وجلاء» ورأى مايرهوف : ان ابحاث : بو مشترك وأوليري عن انتقال الفلسفة ، أو بروان عن انتقال الطب ، لم تكن كافية لتبين لنا مراحل الاتصالات الأولى بين الاسلام ، والفلسفة اليونانية وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في =

سائر علوم اليونان . وهي مقدمة لازمة يجب تقديمها قبل البحث عن تأثير حكمة اليونان في أفكار العرب .

فأقول : بأن أول ما يجب تقريره في المسألة أن اتصال العرب إلى معرفة الفلسفة اليونانية ، لم يكن عن طريق واحد ، بل إنه وقع على طرق شتى منها : مطالعة ما ترجم إلى العربية من مصنفات الفلاسفة . منها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لاحد المذاهب على عادة تلك الاعصار ، ومنها: الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لا سيما على يد السريانيين . ومنها : مطالعة كتب الفنون كالطب ، والكيمياء ، والصناعة ، لالتباس هذه العلوم بالفلسفة سيما منذ القرن الأول للمسيح . فهذه جملة مصادر الفلسفة اليونانية عند العرب ، أخذوا الغث منها والسمين بلا تمييز بين الصحيح المحقق والمكذوب ، ولا بين القديم والحديث . فهي حينئذ مسائل تعين النظر فيها على الترتيب .

فأولها : أن يسأل كيف اتصل العرب الى معرفة الحكمة اليونانية ، فهذا يتناول مباحث منها : تعيين الكتب المنقولة الى العربية ، وتاريخ

= الاسكندرية وفي انطاكية وحران ، لم يمسها المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية في : الرها ونصيبين ، والمدائن ، وجند يسابور .

وبالاضافة لما سبق فهناك احتمالات اخرى عن الطريق غير المباشر في دخول الفلسفة اليونانية والتحامها في معركة مريرة قاسية مع مفكري الاسلام .

١ ـ وأول هذه الاحتمالات : المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المنبثة كنائسهم في العالم الإسلامي ، وقد حدث تبادل الآراء والاسلحة .

٢ ـ الاحتمال الثاني : أن يكون من المسلمين من تردد على : (الاسكول) وهي المدارس الملحقة بالكنائس والاديرة وعرف أجزاء من الفلسفة .

٣ ـ الاحتمال الثالث : ان تكون معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية ، انما تمت عن طريق الغنوصية ، وقد كانت الغنوصية تحمل في أعماق فلسفتها كثيرا من عناصر الفلسفة اليونانية .

نقلها ، وأسماء النقلة .

وثانيها : معرفة موضوع تلك الكتب صنفا صنفا ، ليتضح ما اقتبسه العرب منها مقتصرين على أهمها وأشدها تأثيرا في أفكار الناس مع إغضاء النظر عن الباقي . إذ لو أردنا استقصاء كل ما نقل إلى العربية من الكتب المتعلقة بالفلسفة لاستغرقنا المدة المعينة لهذه المحاضرات ولا فضى ذلك الى الاطناب الممل وخير الكلام : ما قل ودل .

قال في كشف الظنون : كانت العرب في صدر الاسلام لا تعتد بشيء من العلوم إلا بلغتها ومعرفة أحكام شريعتها ، وبصناعة الطب . فانها كانت موجودة عند أفراد منهم لحاجة الناس إليها . وذلك منهم صونا لقواعد الاسلام ، وعقائد أهله عن تطرق الخلل من علوم الاوائل قبل الرسوخ في الاحكام ، حتى يروى أنهم أحرقوا ما وجدوا من الكتب في فتوحات البلاد .

واستمر ذلك الى آخر عصر التابعين . ثم حدث اختلاف الأراء وانتشار المذاهب ، فآل الأمر إلى التدوين والتحصين . . . وأعلم أن علوم الأوائل كانت مهجورة في عصر الاموية ، ولما ظهر آل عباس ، كان أول من أعتنى منهم بالعلوم الخليفة الثاني : أبوجعفر المنصور . وكان رحمه الله مع براعته في الفقه مقدما في علم الفلسفة وخاصة في النجوم ، محباً لأهلها . ثم لما أفضت الخلافة الى السابع : عبد الله المأمون بن الرشيد ، تمم ما بدأ به جده ، فأقبل على طلب العلم من مواضعه . . . فداخل ملوك الروم وسألهم وصله ما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون ، وأرسطو وبقراط ، وجالينوس ، واقليدس ، وبطليموس ، وغيرهم .

وأحضر لها مهرة المترجمين ، فترجموها على غاية ما أمكن . . . هـ

وحكى صاحب الفهرست ، أن أحد الأسباب في كثرة كتب الفلسفة وغيرها في البلاد الاسلامية أن المأمون رأى في منامه ، كأن رجلا أبيض اللون مشربا حمرة واسع الجبهة ، مقرون الحاجب أجلح الرأس ، أشهل العينين حسن الشمائل ، جالس على سريره ؛ قال المأمون : وكأني بين يديه قد ملئت له هيبة ، فقلت من أنت ؟ قال أنا ارسطاطاليس ، فسررت به وقلت : أيها الحكيم ، أسألك . قال : سل ، قلت : ما الحسن ؟ قال ما حسن في العقل ، قلت : ثم ماذا ، قال ما حسن في الشرع ، قلت : ثم ماذا قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ، قال : ثم لا ثم !(١) .

قال صاحب الفهرست : إن هذا المنام كان من أوكد الأسباب في إخراج الكتب . فان المأمون ، كتب إلى ملك الروم يسأله الاذن في انقاذ ما هو مختار من كتب الحكمة القديمة . . . إلى آخر ما حكاه .هـ .

وفي رواية أخرى ، لابن أبي أصيبعة في تاريخ الحكماء : أن المأمون رأى في منامه كأن شيخا بهي الشكل جالس على منبر وهو يخطب ويقول : أنا أرسطو طاليس .

فانتبه من منامه ، وسأل عن ارسطاطاليس . فقيل له : رجل حكيم من اليونانيين . فأحضر حنين بن اسحق ، إذ لم يجد من يضاهيه في نقله ، وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية وبذل له من الأموال والعطايا شيئاً كثيراً . هـ .

---

(١) الفهرست لابن النديم : ص ٣٣٩ / المكتبة التجارية / القاهرة ، حيث وردت هذه العبارات بنصها .

ومثل هذه الحكايات لا تشفي غليلاً ، وهي أشبه بالخرافات[1] . إذ حياة الامم وانتقالها من طور من التمدن إلى طور آخر ، لا تتعلق برؤيا رآها خليفة من الخلفاء في منامه على فرض صحتها ، ولا أسباب بعيدة ، وعروض عميقة ينبغي استنباطها على من رغب في الوقوف على حقيقة التاريخ .

والأشبه ، أن العرب في صدر الاسلام ، وإبتداء انتشارهم في البلاد المشرقية لم يكن لهم بالعلوم عناية ، وأن ذلك لم يكن قصدا منهم ، وصونا لقواعد الإسلام كما زعمه صاحب كشف الظنون ، بل لما في طباع الامم غير المتمدنة من ازدراء العلم ، وعدم الاكتراث بأهله . ثم أنهم لما طال مكثهم في الشام ومصر والعراق ، وخالطوا أهلها واختلطوا بهم ، سارت فيهم حضارة الروم[2] والفرس والصابئة[3]، فتمدنوا ، وتحضروا فأثار ذلك شوقهم إلى حصول

---

(١) نحن نقبل قول سائتلاتنا هذا بكثير من التحفظ، فمما لا شك فيه ان الحكام خاصة في تلك العصور كان يعول على قبولهم أو حماسهم للنقل كثيرا ، بل إن بداية انتقال تراث من أمة إلى أخرى ، كان يتوقف على موافقة الحاكم أو عدمها ، والدليل على ذلك ما كان من أمر الفلسفة أيام الخلفاء العباسيين حيث شجعها المأمون ونهى عنها الرشيد ، وهكذا لا يمكننا أن نتجاهل موقف الفرد المؤثر كخليفة في انتقال التراث ، وطبقا لهذا المفهوم نحن لا نستبعد ان هذا الهاتف كان على الاقل مشجعا للمامون على نقل وترجمة التراث اليوناني ، وكما نعلم فتلك الحركة بلغت أوجها أيام المأمون ، بينما ركدت أيام بعض الخلفاء الآخرين ، وهذا يؤيد مرة أخرى أثر موقف الخليفة أو مدى تشوقه إلى تراث بعينه أو ثقافة بذاتها على الأخذ بها

(٢) لعل الأثر الحضاري الذي يعنيه المؤلف هنا بالنسبة للمسلمين الاوائل والذي نسبه للروم والفرس والصابئة هنا ، هو تلك البدع التي نقلت عن طريق هؤلاء ولعل أشدها الغنوصية ومنها بنوع خاص : المانوية والمزدكية ، فان غنوصيهما كان أخطر غنوص على العالم الاسلامي .

والغنوص أو الغنوسيس كلمة يونانية الأصل معناها : المعرفة .

(٣) الصابئة : من العرب صنف يصبو الى الصابئة ، وهم من يعتقد في الأنواء اعتقاد =

العلم ، بقدر ما حصلوه من التمدن ، فضلا عما تحققوه من الحاجة إلى العلوم في قضاء أوطارهم وعلاج أبدانهم ، وتدبير مصالح المسلمين من معرفة : الحساب والطب والهندسة ، والعلوم الحربية ، والعلوم السرية كالكيمياء والتنجيم لما كان ذائعا في تلك الاعصار من الاعتقاد بها ، وتعدادها من العلوم الضرورية للمعاش والسياسة .

وأول ما نقل إلى العربية ، كتب الكيمياء على ما حكاه صاحب الفهرست قال :

كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى : حكيم آل مروان . وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر ـ وقد

= المنجمين في السيارات ، حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء فيقول : مطرنا بنوء كذا . والصابئة أمة كبيرة من الأمم الكبار وهم ينقسمون إلى مؤمن وكافر قال تعالى : «إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » . وهؤلاء كانوا قوم ابراهيم الخليل عليه السلام وهم أهل دعوته وكانوا « بحران » فهي دار الصابئة ، وكانوا صابئة حنفاء ، وصابئة مشركين . والصابئون : جمع صابئ ، وهو من انتقل إلى دين آخر ، وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره سمي في اللغة : صابئا . والدين الذي فارقوه هو تركهم التوحيد إلى عبادة النجوم أو تعظيمها .

وانظر الملل والنحل جـ٣ ص ٢٧١ ، جـ٢ : ص ٥٥ . وينبغي أن ننوه هنا إلى سذاجة الفكرة التي أوردها ساتلانا فيما يتعلق بسريان حضارة الروم والفرس والصابئة للمسلمين ، فقد اعتبر أسلحة الدمار الموجهة للدين الاسلامي بهدف تقويض دعائمه بذور حضارة ومدنية ! ! ولقد أطلقت هذه التسمية : « الصابئة » عليه في القرنين التاسع والعاشر الميلادي (الثالث والرابع من الهجرة) ، وكانوا ينسبون حكمتهم المصطبغة بصبغة التصوف والأسرار المكنونة Mystische Weisheit إلى هرمس المثلث الحكمة Hermes Trismegistos وأورانيوس Uranius وغيرهم . (وانظر طبقات الاطباء لابن أبي أصيبعة : ج ١ ص ١٦ ، ١٧ ، طبعة مصر ١٢٩٩ هـ ـ ١٨٨٢ م ، الفهرست : ص ٣١٨ ، ٣٢٠ طبعة ليبتزج) .

تفصح في العربية ـ وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي للعربي . وهذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة[1] .

وقال في كشف الظنون : اصطفن القديم ، نقل لخالد بن يزيد كتب الصنعة وغيرها[2] . فهو أول نقل وقع في الإسلام ، وترجم بعد ذلك شيء من كتب الطب .

ذكر صاحب الفهرست ؛ ونقله عنه القفطي : أن مسرجويه ويدعى : مسرجيس من أطباء اليهود كان على عهد عمر بن العزيز[3] أي بين سنة ٩٨ ، ١٠١ للهجرة وترجم له كناش[4] هارون القس . قال ابن ابي اصيبعة[5] ، نقلا عن ابن جلجل أن مسرجويه كان في أيام بني أمية ، وأنه تولى في الدولة المروانية تفسير كتاب : اهرن بن أعين إلى العربية . وجده عمر بن عبد العزيز ـ رحمه الله ـ في خزائن الكتب ، فأمر باخراجه ، ووضعه في مصلاه واستخار الله في اخراجه للمسلمين للانتفاع به ، فلما تم له على ذلك أربعون صباحاً أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم . قال سليمان بن حسان ـ أي ابن جلجل ـ حدثني أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بهذه الحكاية في مسجد الترمذي سنة تسع وخمسين وثلثمائة هـ .

---

(١) الفهرست : ص ٣٣٨ / القاهرة . طبقا لهذا القول وهو أرجح الأقوال ـ تكون الترجمة قد بدأت منذ عهد بني أمية أيام خالد بن يزيد بن معاوية المتوفي عام ٨٥ بنقل كتب الطب والنجوم الكيمياء .

(٢) الفهرست لابن النديم : ص ٣٤٠/ طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .

(٣) عمر بن عبد العزيز : الخليفة العادل : أمير المؤمنين ، أبو حفص : عمر بن عبد العزيز ، خامس الخلفاء الراشدين توفي في رجب من سنة احدى ومائة بدير سمعان بأرض المعرة ، وله أربعون سنة .

(٤) مفردها كناشة وهي الكراسة .

(٥) ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء جـ ١ ، ص ١٦٣ .

ويضاف إلى ذلك نقل الديوان قال صاحب الفهرست : فأما الديوان بالشام ، وكان بالرومية والذي كان يكتب عليه سرجون بن منصور ، لمعاوية بن أبي سفيان[1] ، ثم منصور بن سرجون .

ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك[2] ، إلى آخر ما ذكره يعني سنة مائة وستة للهجرة وسنة ١٢٥ ، وهي مدة خلافة هشام بن عبد الملك . هذا كل ما بلغنا ذكره من نقل الكتب في عهد بني أمية .

ثم حدث في آخر عهد بني أمية ، وأول عهد آل عباس من البدع في الدين واختلاف المذاهب في الحكمة ، وكثرة المناظرة مع غير المسلمين مما احوج كل فريق الى التغلغل في العلوم واستنباط مصادرها للتعاون والتمانع ، واشتدت العناية بذلك ، والحرص عليه . فلما كشفوا على ذلك كانوا كالعطشان يصل الى الماء ، فدخل الناس أفواجا في العلوم اليونانية ، وتكاثر طالبوها ، فازدادات رغبتهم ونفقت أسواقها ، بقدر ما تبحروا فيها ، كما هو شأن العلم : إن الجاهل لا يرى له قدراً ، والعالم يزداد فيه شوقا بقدر ما ينال منه درجة . وزاد على ذلك تنافس الخلفاء والأعيان في تحريض الناس على ذلك ، وبذل الأموال لمن يتعاطاها .

قال ابن القفطي في ترجمة حنين بن اسحق : دخل حنين إلى بلاد الروم ، لأجل تحصيل كتب الحكمة وتوصل في تحصيلها غاية

---

(١) معاوية بن أبي سفيان : توفي سنة ستين هجرية بدمشق في رجب وله ثمان وسبعون سنة ، ولي على الشام لمدة عشرين سنة إلا شهراً ، وكان من دهاة العرب .

(٢) هشام بن عبد الملك : الخليفة : أبو الوليد : هشام بن عبد الملك الاموي ، توفي سنة خمس وعشرين ومائة ، كانت خلافته عشرين سنة إلا شهرا . وكان ذا رأي وحزم وحلم ، وجمع للمال . عاش اربعا وخمسين سنة ، وكان حازما متيقظا لا يغيب عن أمر ملكه .

امكانه ، وأحكم اليونانية عند دخوله الى تلك الجهات وحصل نفائس هذا العلم ، وعاد يلازم بني موسى بن شاكر ، ورغبوه في النقل من اللسان اليوناني الى العربي وغرموا على ذلك المال العظيم . هـ .

وزاد ابن القفطي في تاريخه : وممن عني باخراج الكتب بعد ذلك ـ أي بعد المأمون ـ من بلاد الروم محمد وأحمد والحسن بنو موسى ابن شاكر المنجم . وبذلوا في ذلك الرغائب ، وأحضروا الغرائب منها في الفلسفة والهندسة ، والموسيقى والارثماطيقي والطب وغيرها ، وكان قسطا بن لوقا البعلبكي[1] ، لما حضر الى بغداد قد أحضر معه منها شيئا ونقله من لغة الى لغة ونقل له أيضاً.هـ .

وذكر ابن أبي أصيبعه في غير ذلك الموضع اسماء من كان هؤلاء النقلة ينقلون لهم خارجا عن الخلفاء . قال : فمنهم شيرشوع بن قطرب من أهل جندي سابور ، وكان لا يزال يبر النقلة ويهدي اليهم ، ويتقرب إلى تحصيل الكتب منهم بما يمكنه من المال ، ومنهم : محمد بن موسى المنجم ، وهو أحد بني موسى بن شاكر الحساب[2] المشهورين بالفضل والعلم والتصنيف في العلوم الرياضية ، وكان محمد هذا أبر الناس بحنين بن اسحق .

وقد نقل له حنين كثيراً من الكتب الطبية .

---

(١) قسطا بن لوقا : كان يحب ان يفضل على حنين بن أسحق لفضله ونبله وتقدمه في صناعة الطب : وقد ترجم قسطا قطعة من الكتب القديمة ، وكان بارعا في علوم كثيرة منها الطب والفلسفة والهندسة ، فصيحا باللغة اليونانية ، جيد العبارة بالعربية ، توفي بارمينيا عند بعض ملوكها .

(٢) بنو موسى : محمد وأحمد والحسن ، بنو موسى بن شاكر وكان أصل موسى بن شاكر وهؤلاء القوم ممن تناهى في طلب العلوم القديمة ، وبذل فيها الرغائب . توفي محمد ابن موسى سنة تسع وخمسين ومائتين في شهر ربيع الأول .

ومنهم : علـي بن يحيى ، أحد كتاب المأمون ، وكان نديما له ، ومال إلى الطب فنقلوا له منه كتباً كثيرة ، وغيرهم ممن يطول نقل اسمائهم هنا تجدونهم في تاريخ الأطباء لابن ابي أصيبعة .

وآخرهم : محمد بن عبد الملك الزيات ، قال : إنه كان يقارب عطاؤه للنقلة والنساخ في كل شهر الفي دينار .

قال ابن أبي اصيبعة : إن بني شاكر كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم : حنين بن اسحق ، وحسين بن الحسن ، وثابت بن قرة[1] وغيرهم ، في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة .

فاذا أضيف الى ذلك ، ما كان عليه العلماء من مزيد الاجتهاد ، وافراط الشوق إلى العلم ، لماكنا نستغرب ما ناله العرب في ذلك العصر من التقدم على سائر الامم . بلغنا عنهم مالا نتصوره في زماننا هذا ، منه ما يحكى عن أبي الخير[2] بن الخمار ، وأبي علي[3] بن زرعة أنهما ماتا حسرة بمقالة : يحيى بن عدي[4] في الحجج المبطلة لكتاب القياس .

ومنه : ما حكاه ابن بطلان عن شيخه ابي الفرج بن عبدالله بن الطيب قال : بقي عشرين سنة في تفسير ما بعد الطبيعة ، ومرض من

---

(١) ثابت بن قرة : أبو الحسن ثابت بن قرة بن مروان ، ولد سنة ٢٢١ وتوفي سنة ٢٨٨ ، وله سبع وسبعون سنة شمسية ، كان صيرفيا بحران . وله عدة كتب في مختلف الفنون .

(٢) أبو الخير ابن الخمار : أبو الخير الحسن بن سوار ، قرأ على يحيى بن عدي ، من أفاضل المنطقيين ، ولد في ربيع الأول سنة ٣٣١ .

(٣) أبو علي بن زرعة : هو : ابو علي عيسى بن اسحق بن زرعة ، أحد المتقدمين في علم المنطق والنقلة المجودين ، ولد ببغداد في ذي الحجة سنة ٣٣١ هـ .

(٤) يحيى بن عدي : أبو زكريا : يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي ، قرأ على أبي بشر متى ، وعلى أبي نصر الفارابي ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية .

الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسها فيها . هـ .

وما حكاه ابن سينا نفسه قال : قرأت ما بعد الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه والتبس علي غرض واضعه حتى اعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محفوظاً ، وانا مع ذلك لا أفهمه ، ولا المقصود به . وأيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه .

وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم ، فقال لي اشتر مني هذا فانه رخيص أبيعهكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه فاشتريته ، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب : ما بعد الطبيعة . فرجعت إلى بيتي وأسرعت في قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه قد صار محفوظاً لي على ظهر القلب ، وفرحت بذلك وتصدقت ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى . هـ .

فمن كان هذا حاله وحياته ، جدير بأن ينال من العلم مرامه ، وان كثر مثل هؤلاء في أمة ، فهي لا محالة تلحق من التقدم والمبادرة في العلم الدرجة العليا التي احرزها العرب في ذلك العصر .

ونقل الكتب اليونانية إلى العربية إبتداء[1] في الحقيقة في عهد آل عباس ، وهو ينقسم ثلاثة أدوار : فالدور الأول من خلافة أبي جعفر المنصور ، إلى وفاة هرون الرشيد[2] أي من سنة ١٣٦ الى ١٩٣ هجرية . قال المسعودي في مروج الذهب عند ذكر المنصور

---

(١) الأنسب : ابتدأ .

(٢) هارون الرشيد : أحد الخلفاء العباسيين (١٧٠ - ١٩٣ هـ) .

العباسي : وكان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة ا العجمية الى العربية منها كتاب : كليلة ودمنة ، وكتاب السند هند . وترجمت له كتب ارسطا طاليس من المنطقيات وغيرها . وترجم له كتاب : المجسطي لبطليموس .

وكتاب : أرثماطيقي ، وسائر الكتب القديمة من اليونانية والرومية ، والبهلوية والسريانية .

فمن الطبقة الأولى من المترجمين : البطريق[1] . قال ابن أبي اصيبعة : أنه كان في أيام المنصور . ويحيى بن البطريق كان في عهد المنصور أيضاً ، وترجم طيماوس لأفلاطون ، وكتاب : أوقليدس في الهندسة . وفي غير ذلك الموضع : جورجيس ، وهو أول من ابتدأ في نقل الكتب الطبية الى اللسان العربي ، عندما استدعاه المنصور ، وكان كثير الإحسان اليه . هـ .

وجورجيس بن جبرئيل الطبيب عاش سنة ١٤٨ هجرية .

قال ابن أبي أصبيعة في ترجمته : وقد نقل للمنصور كتبا كثيرة من كتب اليونانيين الى العربي .

وتيادورس ترجمة[2] كتاب أنالوطيقا الأول ، وقد أصلحه حنين فيما بعد . ومنهم : سلام الابرش ، ذكره صاحب كشف الظنون . قال : إنه من النقلة القدماء في أيام البرامكة ، وباسيل المطران .

قال صاحب الفهرست :ـ ونقله عنه القفطي في تاريخ الحكماء ـ

---

(١) البطريق : هو : يحيى النحوي ، ويلقب : بالبطريق وسبق ترجمته أنظر : يحيى النحوي .

(٢) الانسب : ترجم .

كتاب المجسطي أول من عني بتفسيره وإخراجه إلى العربية : يحيى بن خالد بن[1] برمك ، وفسره له جماعة فلم يتقنوه . ولم يرض بذلك ، فندب لتفسيره : أبا حسان ، وسلما صاحب بيت الحكمة ، فأتقناه . واجتهد في تصحيحه بعد أن أحضر النقلة المجودين ، فأختبر نقلاهم وأخذ بأفصحه ، وأوضحه ، وقد قيل إن الحجاج بن مطر نقله أيضاً . هـ .

ومن المترجمين في الدور الأول : عبد الله بن[2] المقفع ، مات نحو سنة ١٤٢ . قال ابن القطفي : هو أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية - لأبي جعفر المنصور - وهو فارسي النسب ، ألفاظه حكيمة ، ومقاصده من الخلل سليمة . ترجم كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة وهي كتاب : قاطيغورياس ، وكتاب : باري أميناس ، وكتاب : انالوطيقا . وذكر أنه ترجم ايساغوجي تأليف : فرفوريوس الصوري ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف بكليلة ودمنة الخ .

---

(١) يحيى بن خالد بن برمك : هو أبو الفضل : يحيى بن خالد بن برمك ، وزير هارون الرشيد وكان جده : برمك من مجوس بلخ . اشتهر برمك وبنوه بسدانته ، وقد سار ابنه : خالد ، وولي الوزارة لأبي العباس . وكان يحيى من النبل والعقل ، وجمع الخلال على أكمل حال . وكان المهدي ، قد ضم إليه ولده هارون الرشيد ، وجعله في حجره فلما استخلف هارون عرف له حقه ، فقلده الأمر ، ودفع له خاتمه ، وكان الرشيد يعظمه وإذا ذكره قال : أبي ، وجعل أصدار الأموز وايرادها إليه ، إلى أن نكب البرامكة ، وحبسه ، وقتل ابنه : جعفرا . وكان يحيى من العقلاء الكرماء البلغاء ، لم يكن كيحيى وولده أحد في الكفاية والبلاغة والجود والشجاعة . مات في سجنه سنة ١٩٠ هـ .

(٢) عبد الله بن المقفع : مجوسي الأصل فارسي ، ساهم مساهمة كبيرة في نقل كتب اليونان في عهد المنصور اشتهر بترجمته لكتاب : كليلة ودمنة . وكان كاتبا لأبي جعفر المنصور توفي ابن المقفع عام ١٣٩ هـ .

ومنهم : يوحنا بن ماسويه[1] . قال ابن القفطي : كان نصرانيا سريانيا في أيام هارون الرشيد ، وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة ، وعمورية ، وسائر بلاد الروم لما افتتحها المسلمون . ووضعه أمينا على الترجمة ، ورتب له كتابا حذاقا يكتبون بين يديه .

وخدم الرشيد والامين والمأمون ، ومن بعدهم من الخلفاء إلى أيام : المتوكل . فتبين أن نقل الكتب في الدور الأول ، كان مقصوراً أغلبه على الكتب الطبية ، وشيء من الكتب المنطقية ، وكتب الهندسة على ما كانت تقتضيه حاجة الناس في ذلك الوقت . وقد وافق ذلك استحكام علم الكلام ، وانتشار مذهب المعتزلة ، فيشبه أن يكون شيء من أقوالهم مأخوذا من الكتب المترجمة في ذلك العصر ، سيما الكتب المنطقية والطبية .

تلخيص المحاضرة السادسة عشرة ، إن مسألة انتقال الفلسفة اليونانية إلى العرب تنقسم إلى قسمين أولها : البحث عن كيفية اتصال العرب إلى معرفة كتب الفلسفة ، بأن نعين الكتب المنقولة ، وتاريخ نقلها ، وأسماء النقلة .

وثانيها : أن نلخص موضوع أهم تلك الكتب ليعرف منه ما اقتبسه العرب . أما ما ذكره صاحب الفهرست من الرؤيا التي رآها المأمون ، فهو من باب الروايات لا من التاريخ . لأن تمدن الأمم وما يقع فيه من الانقلاب له أسباب بعيدة غير هذه المصادفات . والأشبه أن نقل الترجمة نشأ عن انتشار التمدن بين العرب وامتد باتساع حضارتهم شيئا

---

(١) يوحنا بن ماسويه : هو : أبو زكريا : يحيى بن ماسويه ، كان فاضلا طبيبا مقدما عند الملوك . عالما مصنفا ، خدم المأمون والمعتصم ، والواثق والمتوكل .

فشيئاً ، بحسب ما دعت اليه الحاجة .

أول نقل في العربية هو نقل : الصناعة ، لخالد بن يزيد بن معاوية . وكتاب أهرون القس في: الطب ، ترجمة : ماسر جويه ، لعمر بن عبد العزيز بين سنة ٩٨ ، سنة ١٠١ هـ ويضاف إلى ذلك نقل الديوان في أيام هشام بن عبد الملك أي بين سنة ١٠٦ ، سنة ١٢٥ هـ .

هذا ما بلغنا عن خدمة الترجمة في أيام بني أمية ، ثم لما استحكمت العرب في البلاد المشرقية ، وسار فيهم التمدن ، وكثرت الحاجة إلى علم ، كثرت رغبتهم إلى مطالعة الكتب اليونانية وذلك أيام آل عباس . فاعتنى الخلفاء والأعيان بذلك غاية الاعتناء . ذكر[1] اسماء بعض الأعيان الذين اعتنوا بذلك ، وما كانوا ينفقونه من الأموال ، وان تاريخ الترجمة ينقسم إلى ثلاثة أدوار قلنا في المحاضرة الفارطة ، أن الدور الأول من تاريخ الترجمة ينتهي إلى هارون الرشيد .

والدور الثاني : من ولاية المأمون سنة ١٩٨ الى سنة ٣٠٠ وهي الطبقة الثانية من المترجمين . منهم : يحيى ، ويدعى : يوحنا بن البطريق . قال القفطي : يوحنا بن البطريق الترجمان ، مولى المأمون كان أمينا على الترجمة ، حسن التأدية للمعاني ، ألكن اللسان في العربية ، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب . وهو تولى ترجمة كتب أرسطاطاليس خاصة ، وترجم من كتب أبقراط ، مثل حنين وغيره. هـ .

ومنهم : الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفي عاش سنة ٢١٤ هجرية وقسطا بن لوقا البعلبكي عاش سنة ٢٢٠ ، وعبد المسيح

---

(١) لعلها : ذكرنا ، حيث سبق ان اشار المؤلف إلى ذلك ، وأعطى الامثلة لهذه الاسماء .

ابن ناعمة الحمصي عاش سنة ٢٢٠ ، وحنين بن اسحق توفي سنة ٢٦٠ وقيل سنة ٢٦٤ . وقال القفطي في تاريخ الحكماء : ـ عند ذكر حنين بن اسحق ـ اختير للترجمة وأمن عليها وكان المتخير له : المتوكل على الله ، وجعل له كتابا نحارير ، عالمين بالترجمة ، كانوا يترجمون ، ويتصفح ما ترجموا : كاصطفن بن باسيل ، وموسى بن خالد الترجمان ، ويحيى بن هارون ، ومنهم ابنه : اسحق بن حنين توفي سنة ٢٩٨ .

قال ابن ابي أصيبعة : ونقل اسحق من الكتب اليونانية إلى اللغة العربية كتبا كثيرة ، إلا أن جل عنايته ، كانت مصروفة إلى نقل الكتب الحكمية مثل كتب : ارسطاطاليس وغيره من الحكماء . أما حنين : أبوه ، فكان مهتما بنقل الكتب الطبية وخصوصا كتب : جالينوس ، حتى أنه في غالب الأمر ، لا يوجد شيء من كتب جالينوس ، إلا وهي بنقل حنين أو باصلاحه ، لما نقل غيره .هـ . ومنهم : ثابت بن قرة الصابي توفي سنة ٢٨٠ ، وحبيش بن الحسن ويدعى : حبيش الاعسم ابن أخت حنين ، توفي سنة ٣٠٠ . وأيوب المعروف : بالأبرش .

وعيسى بن يحيى بن ابراهيم ، من تلاميذ حنين في النقل . وأبو عثمان : سعيد بن يعقوب الدمشقي : كان يترجم لعلي بن عيسى وزير المأمون ، وأبو نوح بن الصلت وغيرهم ، ممن يجدون ذكره وترجمته في كشف الظنون ، وفي تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي طبقات الاطباء لابن أبي صيبعة . وقد نقل في هذا الدور أهم الكتب اليونانية في كل فن منها : المجسطي ترجمة ابن البطريق للمأمون ، والحكم الذهبية لفيثاغورس ، وجمل مصنفات أبقراط ، وجالينوس ، وكتاب طيماوس لأفلاطون ، وكتاب السياسة المدنية لأفلاطون أيضاً ، وكتاب النواميس له . وجوامع المحاورات الأفلاطونية لجالينوس ، وكتاب المقولات

لارسطاطاليس . كل ذلك على يد : حنين بن اسحق ، وغير ذلك على يد : حبيش وابن ناعمة ، وبقية المترجمين من هذه الطبقة سنبينه فصلا فصلا عند ذكر المصنفات .

والدور الثالث : وهو الطبقة الثالثة من المترجمين منهم . متى ابن يونس قال القفطي : كان ببغداد في خلافة الراضي بعد سنة عشرين وثلثمائة وقيل سنة ثلاثين ومنهم : سنان بن ثابت بن قرة توفي سنة ٣٦٠ ، ويحيى بن عدي توفي سنة ٣٦٤ ، وعيسى بن سربخت مجهول تاريخ وفاته ، وأبو علي بن زرعة من سنة ٣٣١ الى سنة ٣٩٨ ، وهلال بن أبي هلال الحمصي . كان أكثر اشتغالهم في هذا الدور ترجمة الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وتفاسيرها للاسكندر ، وليحيى النحوي وغيرهما . فضلاً عن بقية الكتب الهندسية والعلمية التي لا تخص الفلسفة .

وقد تبين من مجرد تعداد ما نقل إلى العربية في أثناء الدور الثاني والثالث : ان العرب كانوا قد حصلوا منذ القرن الثاني وسيما القرن الثالث للهجرة على ما لم يصل إلى بلاد الافرنج إلا بعد ذلك بأربعمائة عام فأكثر . وفي ذلك سر حضارة العرب وبروزهم على من عاصرهم من الأمم . كان لا يضاهيهم إلا حضارة الروم في ذلك العصر ، فنشأ من ذلك ما هو مشهور من اتساع دائرة المعارف ، ونفاق[1] سوق العلم ، وكثرة الاكتشافات والتقدم في الطب والهندسة وعلم المناظر والعلوم الطبيعية ، ما بلغ نهايته في القرن الرابع للهجرة وهو عصر ابن سينا والطبري الطبيب ، وتلميذه : محمد بن زكريا[2] الرازي ، وابو

---

(١) لعلها : ونطاق .

(٢) محمد بن زكريا الرازي : وموضعه من علم الفلسفة والطب مشهور ، والف في ذلك =

ريحان البيروني صاحب تاريخ الهند . وناهيك من ذلك ما بلغنا عن خزائن الكتب في تلك الاعصار وولوع الناس بها .

حكى يحيى بن عدي قال : عرض علي شرح الاسكندر الابروديين[1] ، على كتاب سمع الكيان ، وكتاب البرهان بمائة دينار وعشرين دينار ، فمضيت لاحتال في الدنانير ، ثم عدت فأصبت القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب ، على رجل خراساني بثلاثة آلاف دينار ، وقال غير يحيى : إن هذه الكتب التي اشار اليها كانت تحمل في الكم .

وحكى يحيى بن عدى أيضاً قال : التمست من ابراهيم بن عبد الله الناقد النصراني فصى[2] سوفسطيقا وفصى[2] الخطابة وفصى[2] الشعراء ، بنقل حنين بخمسين ديناراً ، فلم يبعها ، وأحرقوها وقت وفاته .

قال القفطي : فانظر الى همة الناس في تحصيل العلوم ، والاجتهاد في حفظها .

والله لو حضرت هذه الكتب المشار اليها في زماننا هذا ، وعرضت على مدعي علمها ما أدوا فيها : عشر ما ذكر. هـ.

وكلام القفطي ، يشير إلى زمانه ، وهو نحو منتصف القرن

= كتبا كثيرة وولد عام ٢٥١ هـ وهناك خلاف في تاريخ وفاته ويقع فيما بين ٣١١ ، ٣١٣هـ . وهو طبيب المسلمين غير مدافع ، كان ينفر من علم الكلام ، ودرس المنطق ، ولقد كانت كتب الرازي في الطب ، اكبر كتب الطب في العصور الوسطى ، وقد ترجمت الى اللاتينية ، وظل الرازي في اوروبا حجة في الطب لا ينازع حتى القرن السابع عشر !

(١) صحة الاسم : الاسكندر الافروديسي .

(٢) لعلها : نص .

السابع من الهجرة ، فماذا يقول في عصرنا هذا ومن هذا القبيل ما بلغنا من تكاثر خزائن الكتب ، وعدة الكتب فيها .

حكى ابن سينا عن نفسه ، لما قدم بخارى لعلاج السلطان نوح ابن منصور قال : سألته الأذن في دخول دار كتبهم ، ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لي فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على البعض . في بيت كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد ، وطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما رأيته قبل ولا رأيته أيضاً من بعد ،

وحكى ابن السنبدي ،وكان من أهل العلم بالاسطرلاب والهيئة : كان الوزير أبو القاسم علي بن احمد الجرجاني ، تقدم في سنة خمس وثلاثين واربعمائة قبل وفاته ، باعتبار خزانة الكتب بالقاهرة ، وأن يعمل لها فهرست ويرم ما أخلق من جلودها . وأنفذ القاضي : أبا عبد الله القضاعي ، وابن خلف الوراق ليتوليا ذلك ، وحضر القصر، وحضرت لأشاهد ما يتعلق بصناعتي ، فرأيت من كتب النجوم والهيئة ، والفلسفة خاصة : ستة آلاف وخمسمائة جزء .

وكان أيضاً بحلب ـ في أيام آل حمدان ـ خزانة من الكتب مشهورة ، فيها من كل فن ، لا سيما من التاريخ والشعر ، ومن فلسفة الأوائل ما لا يحصى ، وزيد على ذلك ، ماجمعه : الوزير القفطي مدة حياته من الكتب ، وأوصى به إلى أمير حلب عند وفاته . منه ترجمة كتاب : يحيى النحوي في قدم العالم ، وتفاسير الاسكندر ، وثامسطيوس وغيره ، على ارسطاطاليس . الى غير ذلك من الآثار النفيسة .

وكان بقرطبة[1] ـ في أيام الحاكم الأموي ـ اي في منتصف القرن الرابع للهجرة ، خزانة كتب فيها ما يقرب من اربعمائة ألف مجلد ، فكيف ضاع كل ذلك واضمحل ، حتى لم يبق له في البلاد المشرقية ، ولا في المغرب عين ولا رسم .

---

(١) بعد ان سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢هـ ـ ٧٥٠ م) فر أحد أمراء البيت الاموي وهو عبد الرحمن بن معاوية ، الى الاندلس ، واستطاع ان يكافح حتى اصبح اميرا لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت السيادة الأموية لاكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الامويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ ـ ٣٥٠هـ = ٩١٢ـ٩٦١م) وهو أول من لقب نفسه بلقب : خليفة ، وفي عهد ابنه : الحكم الثاني (٣٥٠ ـ ٣٦٦ هـ) وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق ، وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ، بل نستطيع أن نقول ان حضارة المغرب هذه كانت أكثر فتوة ، وأكثر اتفاقا مع بيئتها مما كانت في المشرق . وكانت الحياة العقلية في المغرب في أبسط صورها . وكان في الاندلس الى جانب المسلمين يهود ونصارى أخذوا في عهد عبدالرحمن الثالث بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي . فاما أتباع : زرادشت ، أومنكر والصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس الا مذهب فقهي واحد هو مذهب الامام مالك ، حتى حين دخل بعد ذلك مذهب الشافعي وغيره لم يكن المذهب السائد . كذلك لم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين ومنذ القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) شرع الناس يرتحلون من الاندلس الى المشرق طلبا للعلم ، فكانوا يمرون بمصر ، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصي بلاد فارس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين .

وفي عام ٤٠٣ هـ خرب البربر مدينة قرطبة بعد أن كانت زينة الدنيا وانحلت دولة بني امية ، لكنها ازدهرت مرة اخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي للأندلس .

ونحن في كلامنا السابق هذا نقدم سببا للاضمحلال الثقافي والفكري خلافا للتخريب الفلسفي للعقول الذي عزى اليه سائلانا الكبوة في الشرق والغرب ، وأعني به الفتن والحروب والانقلابات . التي غالبا ما يعالجها العقل الفلسفي المتأمل : بالحكمة والتدبير ! بل وأحيانا يستطيع تجنبها بالاخلاق السقراطية التي وضع صاحبها أول شريعة للتعامل الانساني مستعيناً بالفضيلة . . . فضيلة العقل !

أقول : إن لذلك أسبابا ، أولها : ان اتساع العلوم ودخول الفلسفة فيه من المنافع الظاهرة ما لم يخل من مفاسد ، لا يسع انكارها ، منه تكاثر البدع والاستبداد بالعقل ، والازدراء بالشريعة ، والطعن في دعائم الاسلام . حتى صار في بعض الاوقات كأنه لا وفاق بين الاسلام والحكمة .

يحكى عن ابن المقفع المترجم الشهير ، أنه كان يصرح بالثنوية ، وافتتح بعض مسائله :

بسم النور الرحمن الرحيم . . . ؛ أمابعد فتعالى النور الملك العظيم . وكان تكوين الأشياء من لا شيء ، حتى قال : إن كون شيء من لا شيء لا يقوم له من الوهم مثال ، وما لا يقوم في الوهم مثاله ، فمحال . ومما يورد من رسائله قوله : أخرج زعم الشيطان الجاهل الذي يسر عليك الجهالة ، ويأمرك أن لا تبحث ، ولا تطلب ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف ، والتصديق بما لا تعقل ، فانك زعيم لو أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السلع ، فأتاك الرجل من أصحاب السلع ، فدعاك إلى ما عنده وحلف لك أنه ليس في السوق أفضل مما دعاك اليه ، لكرهت أن تصدقه ، وخفت الغبن والخديعة ، ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً منك حتى تختار . هـ .

هذا ولا حاجة إلى ذكر تغالي بعض شيوخ المعتزلة في مذهبهم . وقد زاد عليه بعضهم وهم : الحدبية ، اتباع : فضل الحدبي ، القول بتناسخ الأرواح .

وقال غيرهم وهو : ابن عفار ، أن شحم الخنزير ودماغه حلال .

ذكره ابن حزم في كتاب : الملل[1] وقال الحابطية[2] : إن للعالم الهين : قديم ، هو الله تعالى ومحدث هو : المسيح . والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة .

وذهب ثمامة بن الأشرس[3] ـ وهو من ندماء المأمون ـ والحظي عنده ، ان اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا ، لا يدخلون جنة ولا نارا ، وكذا البهائم والأطفال ، وغير ذلك مما لا يحتمله هذا المختصر وهو مشهور،وفيما أوردناه كفاية .

وقد ذهب محمد بن زكريا الرازي ، إلى قول جمع فيه بين مذهب الفيثاغوريين ومذهب الصابئة ، كان يقول : إن هناك قدماء خمسة : الباري سبحانه ، ثم النفس الكلية ، ثم الهيولى الأولى ، ثم المكان أي : الخلاء ، ثم الزمان المطلقان . وتفصيل ذلك في تاريخ الهند للبيروني ، وفي محصل الإمام الرازي . وكان إبن الراوندي[4] يشهر بأقوال الدهرية[5] . وينكر وجود الإله. ولو يسعنا الوقت ، لكنا نورد من مثل ذلك كثيراً .

---

(١) الفصل في الملل والنحل ، صحة اسم الكتاب لابن حزم .

(٢) اسم هذه الفرقة : الخابطية ، نسبة لأحمد بن خابط .

(٣) ثمامة بن أشرس : هو : ثمامة بن أشرس النميري ، زعيم الفرقة الثمامية والمتوفي سنة ٢١٣ هـ . وكان ثمامة زعيم القدرية أيام المأمون والمعتصم والواثق : وقيل : انه هو الذي أغوى المأمون ودعاه للاعتزال .

(٤) ابن الراوندي : من رجال الطبقة الثامنة من المعتزلة وهو : أحمد بن يحيى وكنيته : أبو الحسين . وقد انسلخ عن الدين وأظهر الالحاد والزندقة ، فطردته المعتزلة ، ووضع كتبا كثيرة في مخالفة الاسلام .

(٥) مذهب الدهرية Zrwanismus ، من زرفان . زروان ـ دهر ـ الذي صار ـ كما في الأخبار المأثورة : دينا ظاهرا يجاهر الناس بالاعتراف به في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ ـ ٤٥٧ م) وله أثره الكبير في المفكرين الذين لا يتصل فكرهم بالدين في هذا =

حتى قال ابن تيمية الحنبلي : ، ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسي ، ولا بد أن يعاقبه مما أدخل على هذه الامة .

والحق ، أن فيما أوردناه كفاية لإيضاح شدة انكار أئمة الإسلام في ذلك العصر للفلسفة وعلم الكلام ومن ذلك ما ينسب للقاضي : ابي يوسف الحنفي : من طلب الدين ·الكلام تزندق ، ومن المال بالكيميا أفلس ، ومن حدث بغرائب الحديث كذب . وما يروى عن الإمام الشافعي : لأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه خير له من الكلام ، ولقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننت أن مسلما يقول ذلك ، ولو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه كما يفر من الأسد .

وكان الإمام ابن حنبل[1] يرى : أنه لا فرق بين الزنديق وأهل الكلام .

وقال ابن خلكان ، في سيرة أبو عبد الله المحاسبي الصوفي المشهور بالزهد والورع، كان الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه يكره النظر[2] في علم الكلام وتصنيفه فيه . وهجره ، فاستخفى من العامة ،

= المذهب النيت النظرة الاثنينية للكون . وذلك بأن جعل الزمان الذي لا نهاية له (ذرفان = دهر) هو المبدأ الاسمى . واعتبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم . أو حركة الأفلاك وقد نال هذا المذهب الجديد اعجاب أهل النظر الفلسفي . فتبوأ مكانا بارزا في الأدب الفارسي وفي الآراء الشمية الى يومنا هذا .

ولكن متكلمي الاسلام أنكروه إنكارهم للمادية (Materialismus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما ولم يكن أصحاب المذهب المثالي (Idealisten) من الفلاسفة أقل انكارا له من المتكلمين .

(١) ابن حنبل : أحمد بن محمد بن حنبل الذهلي الشيباني . أحد الأعلام . وكان إماما في الحديث وضروبه إماما في الفقه ودقائقه ، إماما في السنة ودقائقها ، إماما في الورع وغوامضه ، إماما في الزهد وحقائقه . توفي سنة إحدى وأربعين ومائتين .

(٢) الأنسب : يكرهه لنظره في علم الكلام..

فلما مات ، لم يصل عليه إلا أربعة نفر.هـ . فتبعهم العامة على عادتهم من عدم التمييز بين الصالح والطالح ، وعدو الاسلام ، والمنتصر له ، حتى لم يبق للعلم ملتجأ ببغداد .

وفي ذلك ما حكاه ابن الاثير في تاريخه : وفي هذه السنة أي : ثلثمائة وعشرة توفي : محمد بن جرير الطبري ، صاحب التاريخ ببغداد ، ودفن ليلا بداره ، لأن العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهاراً ، وادعوا عليه الرفض ، ثم ادعوا عليه الالحاد . وكان علي بن عيسى يقول : والله لا يسأل هؤلاء عن معنى الرفض والالحاد ، ما عرفوه ولا فهموه . . . هكذا ذكره ابن مسكويه . وأما ما ذكره من تعصب العامة ، فليس الأمر كذلك ، وإنما بعض الحنابلة تعصبوا عليه ، ووقعوا فيه ، وتبعهم غيرهم ، وكان الحنابلة لا يحصون كثرة .

وذكر في تاريخ سنة ٣٢٣ : وفيه عظم أمر الحنابلة ، وقويت شوكتهم وصاروا يكسبون دور القواد والعامة ، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه ، وإن وجدوا مغنية ضربوها ، واعترضوا في البيع والشراء ، ومشى الرجال مع النساء والصبيان .
وكانوا اذا مر بهم شافعي[1] المذهب ، أغروا به العميان فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت ، وقد تفاقم الأمر بمرور الزمان .

ومن هذا القبيل أيضاً ما حكاه القفطي في تاريخ الحكماء ، عن عبد السلام الجيلي البغدادي ، المعروف بالركن . قال : كان عبد السلام هذا قد قرأ علوم الأوائل وأجادها ، واقتنى كتباً كثيرة في هذا النوع ، واشتهر بهذا الشأن شهرة تامة ، وله تقدم في الدولة الامامية

---

(١) الشافعية : نسبة إلى الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ) صاحب المذهب الفقهي الثالث . كان يعتمد في أكثر أمره على السنة . وهو أحد الأئمة الاربعة .

الناصرية ، وحصل له بتقدمه حسد من أرباب الشر ، فثلبه أحدهم بأنه : معطل ، وأنه يرجع إلى أقوال أهل الفلسفة في قواعد هذا الشأن ، فأوقعت الحفظة عليه ، وعلى كتبه ، فوجد فيها الكثير من علوم القوم ، وبرزت الأوامر الناصرية باخراجها إلى موضع ببغداد يعرف : بالرحبة ، وأن تحرق بحضور الجمع ، ففعل ذلك ، وأحضر لها عبيد الله التيمي البكري المعروف : بابن المارستانية ، وجعل له منبر صعد عليه ، وخطب خطبة لعن فيها الفلاسفة ، ومن يقول بقولهم ، وذكر الركن عبد السلام هذا : بشر . وكان يخرج الكتب التي له كتبا كتابا ، فيتكلم عليه ويبالغ في ذمه ، وذم مصنفه ، ثم يلقيه من يده لمن يلقيه في النار . أخبرني[٢] الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي قال : كنت ببغداد يومئذ تاجرا ، وحضرت المحفل ، وسمعت كلام ابن المارستانية ، وشاهدت في يده كتاب : الهيئة لابن الهيثم[٣] ، وهو يشير إلى الدائرة التي مثل بها الفلك وهو يقول : وهذه الداهية الدهياء ، والنازلة الصماء ، والمصيبة العمياء ، وبعد اتمام كلامه ، خرقها ، والقاها الى النار .

قال[١] : استدللت على جهله وتعصبه إذ لم يكن في الهيئة كفر ،

---

(٢) ما زال الحديث هنا للقفطي .

(٣) الحسن بن الهيثم : عاش في القاهرة في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) رجلا من أعظم الرياضيين والطبيعيين في العصور الوسطى وهو : أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم ، باللاتينية :Alhazem وكان ابن الهيثم يرى : ان الفلسفة ينبغي أن تكون أساسا تقوم عليه العلوم جميعا ، وأكبر كتب ابن الهيثم كتاب : المناظر . الذي انتهى إلينا مترجما ومهذبا باللاتينية . وتوفي ابن الهيثم ١٠٣٨ م .

(١) أي : الحكيم يوسف السبتي الاسرائيلي . وهو أحد تلامذة الفيلسوف الاسرائيلي ابن ميمون .

وانما هي طريق للايمان ، ومعرفة قدرة الله عز وجعل فيما أحكمه ودبره .

واستمر الركن عبد السلام في السجن معاقبة على ذلك ، إلى أن أفرج عنه في يوم السبت رابع عشر شهر ربيع الأول سنة تسع وثمانين وخمسمائة. هـ محل الحاجة .

وقريب من ذلك ما يحكى عن الشيخ : علي بن أبي علي الملقب بالأمدي ، قال عنه القفطي : إنه كان مبرزا في علم الأوائل والمنطق نزل بغداد ، فجفاه الفقهاء وتجافوه ، ووقعوا في عقيدته . وخرج من العراق الى مصر ، فدخلها في ذي القعدة سنة ٥٩٢ ونزل في المدرسة المعروفة . بمنازل العز . . . وناظر بمصر ، وحاضر ، وأظهر بها تصانيفه في علوم الأوائل ، ونقلت عنه ، وقرأها عليه من رغب في شيء من ذلك . . . هـ محل الحاجة . غير أن القفطي لم يتمم قوله .

قال ابن خلكان : مجلد ٢ صفحة ٣ في ترجمة الشيخ سيف الدين الآمدي : تصدر بالجامع الظافري بالقاهرة مدة ، واشتهر بها فضله ، واشتغل عليه الناس ، ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد ، وتعصبوا عليه ، ونسبوه الى فساد العقيدة ، وانحلال الطوية ، والتعطيل ، ومذهب الفلاسفة والحكماء وكتبوا محضرا يتضمن ذلك ، ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم . .

قال : فترك البلاد ، وخرج منها مستخفياً ، إلى آخر ما ذكره .

ومثل ذلك ما وقع في جزيرة الاندلس ، واحراق كتب الغزالي في الأندلس وفي المغرب الأقصى مشهور .

وحكى ابو حيان في تفسيره البحر ، أن أهل المنطقة بجزيرة الأندلس ، كانوا يعبرون عن المنطق « بالمفعل » تحرزا عن صولة

الفقهاء ، حتى أن بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتابا في المنطق ، فاشتراه خفية خوفا منهم ، مع أنه أصل علم وتقويم كل دهر[١] . هـ.

قال الشريف المرتضي في الاتحاف ، قال الشيخ تقي الدين السبكي : لا تشتغل من العلوم إلا بما ينفع وهو : القرآن ، والسنة ، والفقه ، وأصول الفقه ، والنحو ، بأخذها عن شيخ سالم العقيدة ، ويتجنب علم الكلام ، والحكمة اليونانية . وليس على العقائد أضر من شيئين : علم الكلام ، والحكمة اليونانية . وهما في الحقيقة علم واحد ، وهو العلم الإلهي . لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم ، والمتكلمون : طلبوه بالعقل والنقل .

وكان الشافعي ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ، ويأمرهم بالاشتغال بالفقه ، وهو طريق السلامة . هـ. وهذا الكلام فيه من المجازفة ما لا يخفى .

قال الامام الرازي في التفسير الكبير : وعن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب : المجسطي على عمر الابهري . فقال بعض الفقهاء ما الذي تقرأونه فقال : أفسر آية من القرآن ، وهو قوله تعالى : أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها . وأنا أفسر كيفية بنيانها ، ولقد صدق الأبهري فيما قال . هـ.

قال الشعراني في اليواقيت ناقلا عن ابن عربي قال في مقدمة الفتوحات : إياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف أو معتزلي مثلاً ، وتقول هذا مذهب الفلاسفة والمعتزلة ، ، فإن هذا قول من لا تحصيل له ، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف مثلا يكون باطلا ، فعسى أن

---

(١) لعلها : أصل كل علم وتقويم كل ذهن .

تكون تلك المسألة مما عنده من الحق . . . الخ .

والحق ما قاله ابن رشد في فصل المقال : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم . وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك . ثم أورد من الكتاب الشريف ما يؤ يد قوله وأبسط[1] بيانه ، فعليكم بمراجعته لتنظر روح الاسلام في هذه المسألة .

ومع ذلك ، فلا شك أن مقاومة الائمة كانت محققة في ابتداء أمرها . وهي لا محالة من أهم الأسباب في ركود ريح العلوم ، وتباعد الناس عنها . ثم التحق بذلك من الفتن والحروب ما شغل الناس بأنفسهم عن تعاطي العلوم ، فركدت ريح العمران ، وتناقصت العلوم بتناقصه ، كما أشار اليه ابن خلدون في مقدمته . ثم حروب الصليب ، ثم هجوم المغل على البلاد الاسلامية في القرن السابع . فكان ذلك من أعظم الأسباب في ضياع ما كان موجودا في الخزائن سيما خزانة : بخارى[2] وخزانة : سمرقند ، وما كان موجودا بحلب ، فانهم لما دخلوها سنة ٦٥٨ ، ومزقوا من الكتب وأحرقوا ألوفا لا تحصى . فهذه النوائب وغيرها مما تكرر في تلك السنين ، أدت إلى تلاشي الفلسفة وضياع مصادرها ، حتى لم يبق منها الآن في البلاد المشرقية ولا أثر .

---

(١) الأنسب : وبسط .

(٢) بخارى : من اعظم مدن ما وراء النهر ، وكانت قاعدة ملك السامانية . وهي مدينة كثيرة البساتين .

تاريخ الترجمة في عهد آل عباس على ثلاثة أدوار : فالدور الأول : من خلافة أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد أي من سنة ١٣٦ إلى سنة ١٩٣ وهي الطبقة الأولى من المترجمين منهم يحيى ابن البطريق ، ترجم المجسطي في أيام المنصور . وجورجيس بن جبرئيل الطبيب عاش سنة ١٤٨ ، وعبد الله بن المقفع مات نحو سنة ١٤٢ ، ترجم البعض من الكتب المنطقية لأرسطاطاليس . ويوحنا بن ماسويه ، كان في أيام الرشيد وقد أدرك أيام المتوكل ، اعتني في الأغلب بالكتب الطبية . وسلام الأبرش ، كان في أيام البرامكة . وباسيل المطران . .

والدور الثاني : من ولاية المأمون سنة ١٩٨ الى سنة ٣٠٠وهي الطبقة الثانية من المترجمين منهم : يوحنا بن البطريق ، والحجاج بن مطر عاش سنة ٢١٤ ، وقسطا بن لوقا البعلبكي عاش سنة ٢٢٠ وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي عاش سنة ٢٢٠ ، وحنين بن اسحق توفي سنة ٢٦٠ وقيل سنة ٢٦٤ ، وابنه : اسحق بن حنين توفي سنة ٢٩٨ ، وثابت بن قرة الصابي توفي سنة ٢٨٨ ، وحبيش بن الحسن ويدعى : حيش الأعسم بن أخت حنين توفي سنة ٣٠٠ . ومما ترجم في هذا العصر أغلب كتب ابقراط ، وجالينوس ، وارسطوطاليس ، وشيء من كتب أفلاطون ، ومن التفاسير على الكتب المذكورة .

والدور الثالث : من سنة ثلثمائة للهجرة وهي تاريخ وفاة حبيش إلى منتصف القرن الرابع للهجرة .

ومن مترجمي هذه الطبقة : متى بن يونس ، وتاريخ وفاته

---

(١) صحتها : حبيش .

مجهول ، إلا أنه يذكر عنه أنه كان ببغداد بين سنة ٣٢٠ وسنة ٣٣٠ . ومنهم سنان بن ثابت بن قرة توفي سنة ٣٦٠ . ويحيى بين عدى توفي سنة ٣٦٤ . وابو علي بن زرعة من سنة ٣٣١ إلى سنة ٣٩٨ . وهلال بن هلال الحمصي . وكان أكثر اشتغالهم : بالكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو . وبالمفسرين : كالاسكندر الأفروديسي ، ويحيى النحوي وغيرهما .

ثم ذكرنا ما نشأ من ذلك من المنافع والمفاسد أيضاً : كانتشار المذاهب المناقضة للاسلام والاستبداد بالعقل . فمنه : نفور الأئمة المقتدى بهم عن العلوم المتعلقة بالفلسفة ، وتحذيرهم الناس عن تعاطيها . فكان ذلك أول الأسباب في انحطاط العلوم ، وضياع الكتب المتعلقة بها .

والسبب الثاني : ما وقع من الحروب والفتن منذ القرن الرابع ، ضاع فيها ما كان موجودا من الكتب في بغداد وبخارى ، وحلب ومصر ، وقرطبة مما يزيد على مئات ألوف من المجلدات .

قلنا في المحاضرة الفارطة ، إن العرب لم يأخذوا الفلسفة القديمة عن مأخذ واحد ، وإنهم قد اتصلوا إليها على طرق مختلفة . فمنها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد المذاهب . ومنها : الحكم المنتخبة من المطولات . ومنها : تصانيف الأطباء ، ومنها : مايتعلق بالعلوم السرية : كالتنجيم والكيميا مما بينه وبين الفلسفة التباس في القرن الأول فما بعده . فهي حينئذ خمسة أصناف تنقسم إليها مصادر الحكمة عند العرب ، تعين أن ننظر فيها صنفا صنفا على التوالي .

الصنف الأول : مصنفات الفلاسفة . فأقول : إنه لم يبلغ من

مصنفات قدماء اليونانيين إلى العرب ـ أعني الطبيعيين منهم ـ إلا كتبا موضوعة منها : ما ينسب إلى انباذقليس وهو كتاب : ما بعد الطبيعة . وكتاب الميامر ، وأصله سرياني ، لأن الميامر عبارة سريانية معناها : الخطب وكتاب في بطلان المعاد الروحاني فضلا عن الجسماني ذكره صاحب كشف الظنون ، ويترجم أيضاً : بكتاب المعاد الروحاني وبطلانه لبندقليس الحكيم . وقال القفطي في ترجمة انباذقليس : تكلم في خلقة العالم بأشياء تقدح ظواهرها في أمر المعاد . . . وله تصنيف في ذلك رأيته في كتب الشيخ : أبي الفتح نصر بن ابراهيم المقدسي ، التي وقفها على بيت المقدس الشريف ولا يعرف لانباذقليس عن اليونان إلا كتاب في الطبيعة بقيت منه نبذة . فلا شك أن الكتب المنسوبة له من الموضوعات الأفلاطونية أو الباطنية ، وسيأتي الكلام عنها عند ذكر الكتب المكذوبة باسم مشاهير الفلاسفة . وأماديموقراطيس ، فقد ذكر القفطي له تآليف في الجزء الذي لا يتجزأ قال : فإنها منقولة إلى السريانية ، ثم الى العربية ، إلا أنه لا يوجد في القفطي ولا في غيره اسم النقلة ، ولا بيان الكتب المترجمة ، ولا تاريخ النقل . ويوجد في كشف الظنون ذكر كتاب : الحيوان لديمقراطيس . قال : ذكر فيه طبايعه ومنافعه فلا يعلم من كلامه هل هو مترجم[1] ؟ .

اما فيثاغورس ، فقد قال صاحب الفهرست : له رسايل تعرف بالذهبيات ، وإنما سميت بهذا الاسم ، لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب اعظاما لها وإجلالا . والذي رأينا لفيثاغورس من الكتب : رسالته في السياسة العقلية ، رسالته إلى متمرد سقلية ، رسالته إلى ستيفانس في استخراج المعاني ، وقد تصار هذه الرسائل بتغير

---

(١) كشف الظنون : ج.١ ص ٤٥٦ (طبعة الاستانة) .

امليخس[1] هـ . وكفى بذكر أمليخي دليلا على انها من الموضوعات الافلاطونية الذائعة في القرن الثاني فما بعده .

وامليخوس ، من مشاهير الافلاطونيين كما علمتم ، ولا يعلم له شرح لكتب فيثاغورس . أما الرسالة الى متمرد سقلية ، فهي موجودة باليوناني ولا شك في أنها مكذوبة على فيثاغورس . وأما الرسالة في استخراج المعاني ، فالمترجح أنها الكتب المتعلقة بعلم التنجيم . وقد ذكر ابن أبي أصيبعة كتبا أخرى منها : كتاب الألواح ، وقد يوجد في مكتبة فيرنسا بايطاليا كتاب يسمى بالألواح أيضاً منسوب لفيثاغورس . وكتاب في كيفية النفس والجسد ، ذكر ديوجانس في سيرة الفلاسفة أن فيثاغورس الف كتابا في النفس ، لعله ما ذكره ابن أبي أصيبعة كتباً أضربنا عن ذكرها ، إذ لا فائدة من تعدادها ، وهي من الكتب المؤلفة بعد عصر فيثاغورس بأجيال للانتصار للمذهب الافلاطوني ، ولغير ذلك من المقاصد . ولم يبق لنا مما يشبه أن يكون من مؤلفات فيثاغورس[2] أو تلاميذه إلا الأبيات الذهبية سميت بهذا الاسم عند الفيثاغوريين اعظاما لها . هي مشهورة بين العرب أدرجها حنين بن اسحق في مجموع الحكم . وابن مسكويه في كتاب : آداب العرب والفرس ، وشرحها أحمد بن الطيب السرخسي[3] تلميذ أبي أسحق

---

(١) وقد تصاغ هذه الرسائل بتفسير امليخس ، هكذا في الفهرست .

(٢) مؤلفات فيثاغورس : من المعروف أن فيثاغورس لم يدون بنفسه شيئا ولما كان أتباعه قد نسبوا اليه أعمالهم الخاصة على سبيل الولاء ، فان تقييم افكاره هو من الصعوبة بمكان .

(٣) السرخسي : هو : احمد بن محمد بن الطيب السرخسي ، احد العلماء المعروفين ، وأحد فلاسفة الاسلام وكان معلما للمعتضد بالله ، ونديما له ومع ذلك جاء قتله على يد المعتضد في المحرم سنة ست وثمانين ومائتين .

الكندي في رسالة سماها : كتاب في وصايا فيثاغورس فرأيت أن أترجمها لكم :

احترم الآلهة حسبما يوجبه القانون . . . ثم ما لا يحل بها الموت من الأرواح المفارقة . . . ولا تحلف اليمين ، واحترم أبويك ، وذوي القربى منك . اختر لنفسك صديقا من أخيار الناس ، فكن لقوله مذعنا ، ولما يفعله في منفعتك ، معتقداً ما أمكنك ، والامكان هنا قريب من الايجاب .

ثم عليك أن تعود نفسك على الإمساك عما أنا ذاكره لك أولها : أمر بطنك وفرجك ، ثم الغضب والنوم ، واحذر أن ترتكب قبيحا في وقت ما ، سواء كنت على خلوة أو مع غيرك ، فان أول واجب عليك أن تستحي من نفسك قبل كل أحد .

إلزم الانصاف دائما قولا وفعلا ، لا تشرع في أمر بدون استعمال العقل ، بل اعلم أن الموت حال بجميع الناس لا محالة .

اما المال ، فانه مما يجتمع تارة ويتلف أخرى ، فيهون كلا الحالين عليك .

وما يصيب البشر من الأذى عن الأسباب السماوية ، فاصبر عليه ، ولا تشتكي ، بل استمر في تدارك ما ضاع طاقتك[1] . وأعلم أن ما يصيب الأخيار من هذه النوائب ليس في الحقيقة بكثير .

إن الناس يأتون من الكلام كثيرا ، فمنه الجيد ، ومنه الرديء ، فلا تعجب به ، ولا تأبى استماعه ، وإن سمعت كذبا ، فهون على نفسك الصبر عليه .

---

(١) لعلها بكل طاقتك .

وعليك بما أنا قائله في جميع أعمالك ، لا يحملنك أحد قولا أو فعلا على أن تأتي مالا يجمل من القول ، أو من الفعل .

تفكر قبل الشروع في عمل ، هل فيه ما يستقبح ؟ ولا تعمد إلى عمل وأنت به جاهل .

واختبر أولا ما يناسب كل حال ، تعش هنياً .

لا ينبغي أن تهمل أمر صحة بدنك ، وتناول من الطعام والشراب ما ليس بمفرط ، أي ما لا يضر ، وكذلك الرياضة .

تعود من تدبير المعيشة مما هو نقي ، بدون اسراف ، وإياك ما يجلب عليك الحسد .

لا تكن مسرفا كالجاهل بما يناسب ، ولا تكن مقتراً ، واعلم ان كلا طرفي[1] الأمور أحسنه .

لا تساعد عينك على النوم ، قبل أن تحاسب نفسك ثلاثا عما فعلته في يومك ، فاسأل نفسك أولا : ماذا تكسبته من خطأ ، ثم ما فعلته ، ثم ماذا أهملته من واجب . فابدأ من أوله وتتبعه فعلا فعلا ، فعاتب نفسك بما أساءت ، وأسرر بما أحسنت من عمل .

فعلى هذا فليكن حرصك واليك[2] فاصرف همتك ، فانها ترقيك إلى ذروة الفضيلة الإلهية . أي والذي وهب لأنفسنا الرابوع[3] الذي منه نبعت الطبيعة الأزلية .

وإذا شرعت في عمل ، فابدأ في الابتهال إلى الآلهة في اتمامه ،

---

(١) لعلها : ان الأوسط .

(٢) لعلها : وإليه .

(٣) لعلها : الروح .

وتمسك بما أقوله .

اعلم ما عليه حال الآلهة الغير المائتة ، وحال البشر الميت ، فان هؤلاء على الثبات الدائم ، والبشر يزول واحدا بعد واحد .

واعلم رسم الطبيعة اجمعا[1] ، وأنها جارية على نمط واحد لا خلاف فيه ، فلم تكن ترجو ما لا يرجى ولا يخفاك شيء .

واعلم أن الناس اشقياء لفساد عقولهم ، وما لهم من سوء التدبير ، لا يبصرون ما لديهم ، لا خير[2] ، وهم لا ينصتون ، منهم الشرور إلا القليل ، هذا لما قدر على البشر من سوء التدبير ، فصاروا كالكرات تنقلب كل ناحية ، تصطك بعضها ببعض وهم لا يشعرون ، فان ما جبلوا عليه من حب التشاجر والعدوان ، لا يفارقهم ويفسد عليهم معاشهم ، وهو فيه[3] خفي ، فلا ينبغي مقاومته ، بل أن تفر منه فرور المتساهل . أيها الإله الأعظم ، أيها الأب ، إنك لتنقذ الناس أجمعين من كثير مما هم فيه من البلايا ، لو كشفت ما انطوى عليه ضميرهم ، وإنما أنت فتجلد فقد كان الانسان من جنس إله ، فتبدي الطبيعة الإلهية خفي الأسرار .

فان نلت من ذلك حظا ، ولازمت وصيتي مواظباً ، وصفيت نفسك مما يشوشها ، فقد نجوت . عليك باجتناب ما ذكرته لك من الأغذية ، وبملازمة التزكية ، فقد تظفر بخلاص النفس عن عقالها ، وتتبع الأشياء مختبراً . فاجعل العقل دليلاً ، والق إليه عنانك ، فانك عند فراقك البدن تسير إلى معالي الأثير ، فتصير بعد أن كنت انسانا ممن

---

(١) صحتها : جمعاء .
(٢) لعلها : من خير .
(٣) لعله : وهو فيهم .

لا يمسه الموت من الالهية .

قال في كتاب الفهرست : ـ بعد ذكر فيثاغورس ثم تكلم بعد ذلك على الفلسفة ـ سقراط بن سقراطيس من أهل مدينة أثينا ، مدينة العلماء والحكماء ، بكلام لم يدروا منه كثير شيء والذي خرج من كتبه : مقالة في السياسة ، وقيل : ان رسالته في السيرة الجميلة له صحيحة .

والحق ان سقراط ، لا يعلم له شيء من الكتب . والصحيح ما ذكره ابن أبي أصيبعة ، أول كلامه عن سقراط ، قال : ولم يصنف كتابا ولا أملى على أحد من تلاميذه ما أثبته في قرطاس ، وإنما كان يلقنهم عمن تلقينا[1] لا غير. هـ.

وهذا لم يمنع صاحب طبقات الأطباء من أن يقول بعد صفحات ما نصه : وينسب إلى سقراط[2] من الكتب رسالة إلى اخوانه في المقايسة بين السنة والفلسفة وكتاب معاينة النفس ، ومقالة في السياسة ، وقيل إن رسالته في السيرة الجميلة له صحيحة . هـ.

وهي عبارة الفهرست بنصها ، وهذا التناقض كثير في مصنفي العرب ، لأنهم ينقلون بعضهم عن بعض ، فلا يثبتون على رأي في

---

(١) وإنما كان يلقنهم علمه ، ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء في طبقات الأطباء : ج ١ ص ٤٣ .

(٢) مؤلفات سقراط : كما نعلم ، فان سقراط لم يترك كتابات خاصة به ، وربما لم يكتب شيئا على الاطلاق . وكل معلوماتنا الصحيحة عنه والخاطئة قد جاءت عن طريق : أرستوفان ، واكسانوفان ، وأفلاطون ، ممن عاشوا في هذا الجزء أو ذاك من سنوات عمره . أو عن طريق : ارسطو الذي ولد على الارجح بعد حوالي : ثلاثة عشر عاما من العام الذي ـ تبعا لرواية أفلاطون ـ حوكم فيه سقراط ، وحكم عليه بالموت .

وفي الحقيقة ، اننا نجد آراء ارسطو وشهادته عن سقراط ورواياته ، اكثر رجحانا بالنسبة لفكر سقراط ومنهجه .

الأغلب ، إلا ونسخه ما اقتبسوه من غير صاحب ذلك الرأي .

والحق ما ذكرناه : أنه لم يكن لسقراط تأليف يذكر ، ولا نعلم من آرائه إلا ما رواه عنه افلاطون في محاوراته ، وهو مشوب في الأغلب بأفكار أفلاطونية بحيث يصعب التمييز بين ما هو لسقراط ، وما هو لتلميذه : أفلاطون ثم ما حكاه عنه تلميذه : اكسانوفون في كتابه المترجم : بالتذاكير ، أو التعاليق ، وهي محاورات لسقراط تتعلق بالفلسفة لا سيما بعلم الأخلاق ، والظاهر أنها أقرب لفظا ومعنى لما كان عليه سقراط في الحقيقة مما يوجد في المحاورات الافلاطونية ، فرأيت أن أترجم لك شيئا منها ، سيما وقد اعتنى حكماء العرب ـ في أول أمرهم ـ بسقراط ومذهبه ، بأنا[1] نجد في مصنفات أبي يعقوب الكندي رسالة مترجمة بكتاب : في فضيلة سقراط ، وأخرى في ألفاظ سقراط ، ورسالة ثالثة في المحاورة بين سقراط واوسيجانس ، ورسالة في خبر موت سقراط[2] . ولأحمد بن محمد السرخسي تلميذ الكندي كتاب في ألفاظ سقراط ، ولثابت بن قرة : رسالة في الحجة المنسوبة الى سقراط ، يعني بذلك : الخطبة التي ألقاها سقراط عند حضوره مجلس الحكم ، التي هي من أول مصنفات أفلاطون[3] . فرأيت أن أترجم شيئا من المحاورات السقراطية تزيد ما ذكرته له محاضراتنا من أسلوب سقراط في البحث ، وكثرة حرصه على تحديد المعاني ، وعدم اكتراثه بالالهيات[4] ، لاعتقاده ان علم الاخلاق هو الأهم لكل انسان

---

(١) الأنسب : فإنا نجد .

(٢) القفطي : ٣٧٤ .

(٣) عيون الانباء : ج ١ ، ص ٢١٥ .

(٤) هذا كلام جزافي يلقي به سانتلانا ، فالحقيقة ان المحور الاساسي من وراء اهتمام سقراط بالأخلاق هو الالهيات ، ولكنه أراد ان يكون طريق الفضيلة في الانسان وتعليمه لها =

قبل الخوض فيما هو أرفع هـ .

منتخبات من تذاكير اكسانوفون :

إني أريد أن أحكي هنا ما جرى بمحضري من الكلام بين سقراطيس ، وارسطوديموس[1] الملقب : بالصغير ، وقد جرى بنا سياق الحديث إلى ذكر الإله ، وكان سقراط قد علم أرسطوديموس ، أنه لا يقرب القرابين ويستحقر صنعة الكهانة ، ويسخر ممن يعتني بالعبادة[2] .

فقال : أفي الناس من يعجبك براعته في الصنائع ؟ فقال : نعم ، وسمى من الشعراء والمصورين ، ممن كان يعده أبرع من غيره .

فقال سقراط : أيما عندك أرفع شأنا . . . . . . أمن يصنع التماثيل العارية عن الحركة والعقل . . . . . . أم من يصور الأشباح الحية المتحركة ؟![3] .

= موصلا للمعرفة الالهية ، والايمان .

(١) لعله : أوتيديموس التي سميت المحاورة المعروفة باسمه ، والتي فيها يحمل سقراط على السوفسطائية ، ويبين انه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية .

(٢) سقراط وأعظم الادلة على وجود الله :

الحوار التالي بين سقراط وأحد محبيه ، يبين صدق ما سبق و أوردناه فان سقراط من خلال هذا الحوار يقدم لنا أعظم وأصدق دليل على وجود الله ، وهو ما يعرف بالاستدلال على المؤثر وجوده بما أسبغه على العالم من مخلوقات وآثار وتشهد مدى دقة وعناية الصنع الالهي بحتمية وجود الهي مدبر وحكيم .

(٣) هذا الدليل الذي يقدمه سقراط على وجود الله ، هو الذي اعتبره بعينه فضيلة الاستاذ الدكتور / عبدالحليم محمود شيخ الجامع الأزهر من أقوى الادلة على وجود الله من وجهة نظر بعض الفلاسفة (العدد ٥١ من مجلة الجديد ص ١٣ ، ١٤) وناقش فضيلته هذا الدليل وفنده بعد عرضه .

وفي مقال آخر رأى فضيلته (العدد ٥٣ من الجديد ص ١٦ ، ١٧) ان هذه الطريقة في =

فقال : من يصنع الصورة الحية ، اللهم إلا إذا كانت تلك الصور من عمل المصادفة والاتفاق ، لا من عمل العقل .

قال سقراط : إذا فرضنا أشياء لا يظهر المقصود منها ، وأشياء أخرى بينة بالقصد والمنفعة ، فما قولك في تلك الأشياء ؟ . . . . ما هي عندك من فعل العقل ، وما هي من فعل الاتفاق ؟!

قال : لا شك ، أن ما ظهر قصده ومنفعته من فعل العقل .

قال سقراط : أوليس نرى ، أن صنع الانسان في أول نشأته جعل له آلات الحس ، لما في تلك الآلات من المنفعة الظاهرة ، فأعطاه البصر والأذنين ليبصر ويسمع ، ما يكون لعيشه صادقاً .

= الاستدلال على وجود الله خاطئة . وان العهد اليوناني بوضعه امور الدين من عقيدة وأخلاق ، وتشريع ، ونظام للمجتمع - على بساط البحث العقلي - إنما انفصل بذلك عن النظرية الدينية الصادقة . واستطرد فضيلته قائلا : ومن الحق ان نقول : ان العهد اليوناني كان له عذره في ذلك ، فقد كان النابغون فيه أمام دين خرافي ، فاضطروا اضطراراً الى الالتجاء الى العقل ، ولكنهم بمجرد أن وصلتهم الرسالة الصادقة ، كان يجب عليهم مباشرة ، الأخذ بها في صفائها وطهرها !! ولكنهم لم يفعلوا ! ويرى فضيلة الدكتور عبد الحليم محمود كذلك ، ان الفكر اليوناني ومذهبه كان السبب المباشر لاثارة مثل هذه المسائل وفي وضع مسألة وجود الله سبحانه موضع البحث ومحاولة اخضاعها للاستدلال ! ولقد انتهى فضيلته الى معارضة وجهة النظر العقلية والتي تدعو الى اقامة الادلة او البحث عن آثار تؤيد وجود الخالق ! ودعا فضيلته إلى اعتبار وجود الله أمر بديهي مسلم به ، ثم قدم عدة توصيات أشار إلى ضرورة العمل بها للحفاظ على كيان الدين الإسلامي .

وفي الحقيقة ، انها دعوة صادقة ، تلك التي يدعو اليها شيخ الجامع الأزهر ، وهو يقف على رأس أعلى هيئة دينية في مصر لها وقارها وصداها في نفوس جميع المسلمين في مشارق الارض ومغاربها . ولكن لنا كلمة من التسليم بكل ما قاله فضيلته وهي : أن العقل ما زال ومنذ الازل وسيظل دائما يبحث ويدقق فيما وراء هذا الكون ، فيما وراء الطبيعة حتى وهو متسلح باقوى أسلحة الايمان. وليس هناك للان اقوى ولا أعظم من القرآن كاعظم هذه الادلة الذي يتحدى به كل كائن . وكل زمان . وما أحوجنا الى اخراج هذه الصور القرآنية الرائعة في نشرات واسعة وعميقة تسكن بها عقل المؤمن . ونسكت بها لسان الكافر !

وما فائدة الروائح لو لم يكن لنا الخياشيم ؟ وكيف ندرك المطاعم ، ونفرق بين المر والحلو ، والمز ، لولم يكن لنا لسان نذوق به ؟! إن بصرنا معرض للآفات . . . أو ليس ترى كيف اعتنت القدرة الالهية بذلك . . . فجعلت الأجفان له كالأبواب ، لتمنع ما يصيب البصر ، وجعلت الأشفار[1] كالمناخل لتوقيها[2] من أضرار الرياح . . . فما قولك في آلة السمع ، وهي تقبل جميع الأصوات ولا تمتلىء أبدا؟!

أما رأيت الحيوانات . . . . كيف رتبت أسنانها المقدمة ، وأعدت لقطع الأشياء ، فتلقيها إلى الأضراس ، فتدقها دقا . . . . فاذا تأملت من ترتيب ذلك . . . . . . أيمكن لك أن تشك ، هل هي من فعل الاتفاق ، أو العقل ؟! .

قال أرسطو ديموس : نعم ، إذا تفكرنا في ذلك ، لا نشك في أنها من فعل صانع حكيم كثير العناية بمصنوعاته .

قال سقراط : ثم اعتبر ما فعل في الذكور من حب التناسل ، وفي الإناث من الحنين الى بنيها ، وما هو مغروز في كل حيوان من الشوق الى الحياة ، والنفور عن الموت . . . . . اليس ذلك من عناية صانع ، قد أراد بقاء مصنوعاته ؟!

فاذا تحققت وجود العقل فيك ، فكيف تظن أنه لا وجود للعقل ، فيما هو خارج عنك ؟! مع أنه إذا تفكرت في الأرض واتساعها ، وقسمت ذلك بحسابك ، فقد تحققت أنه ليس لك من الأرض إلا أخس جزء ، وأقله . وكذلك الرطوبة التي منها تركب جسدك ، فانها ليست

---

(١) لعلها : الاهداب .

(٢) صحتها : لتقيها .

من مجموع الرطوبة ، إلا أحقر جزء . وكذلك ، بقية ما في جسدك . . . . . فكيف تظن أنك منفرد تستبد بالعقل دون بقية العالم . . . . . علي سعته ورحبه . . . ! وان هذه المصنوعات ، التي لا تدخل تحت الحصر ، وهذا النظام الغريب الحاصل فيها ، إنما نشأ عن عدم العقل ؟؟!

قال : لا والله ، وإنما لا أرى أصحاب هذه العجائب ، كما أشاهد أصحاب التماثيل والصور المصنوعة في عالمنا هذا !!

قال سقراط : إنك لا ترى نفسك المدبرة لبدنك ، فعلى هذا كان ينبغي لك أن تقول : إن أفعالك صادرة عن اتفاق ومصادفة لا عن العقل !

قال : إني لا أستصغر اللاهوت ، وإنما أراها تجل عن أن تكون محتاجة لعبادتي .

قال : إذا كانت لا تجل عن العناية بك ، كان من الواجب أن تحترمها . . .

قال : اعلم أيها الحبيب ، أن نفسك تدبر جسدك مادامت مقارنة إياه ، فعليك أن تعتقد ، أن الحكمة الموجودة في العالم تدبر كل شيء ، كما شاءت[1] !!.

أتظن أن بصرك يقدر على إدراك ما بعد عنك على مسافة بعيدة ، وأن بصر الإله لا يقدر على أن يحيط على جميع ما في العالم . . . ؟! هـ ملخصا .

---

(١) هذه العبارة تأكيد صارخ لاهتمام بل لشدة اهتمام سقراط بالالهيات . ودحض لرأي سانتلانا الذي قرر فيه عدم اكتراث سقراط بالالهيات . فلقد كان هدف سقراط من وراء معرفة الانسان بنفسه وتدبره فيها ان يعرف ويتعرف بعد ذلك على خالقه !

سئل سقراط مرة عن الشجاعة : هل هي صفة غريزية أم مكتسبة ؟

قال : إنا نرى من الأبدان ما يصبر على التعب أكثر من غيره ، فالنفوس على مثل ذلك فمنها : ما هو أجرأ ، أو أقدم على الأخطار من غيرها .

وقد نرى اختلاف الناس في الشجاعة ، مع اشتراكهم في تربية واحدة ، ومنشأ واحد . ومع ذلك ، فاني أرى أن الطبيعة المجبولة على الشجاعة ، إنما تزداد إقداما بالتعليم والتمرن . وفيه اختلاف الأمم في الشجاعة ، إذا استعملت كل منها ما اعتادته من السلاح وهذا عام في جميع الأمور ، فان الناس قد تختلف بعضهم عن بعض بالطبيعة ، وكلهم يتقدم بالممارسة والرياضة ، فتحقق عندي أن كلهم يحتاجون إلى التعليم والممارسة ، إذا أرادوا اكتساب الفضل في أمر ما ، سواء كانوا مطبوعين عليه ، أو لم يكونوا . هـ .

كان سقراط لا يفرق بين الحكمة ، ومكارم الأخلاق .

وكان يرى : أن من علم الحسن وعمل به ، واجتنب ما علم أنه قبيح ، فقد جمع بين الحكمة والفضيلة .

وقد سئل يوما : هل يعد حكيما من علم الواجب ، ولم يعمل به ؟

قال : إني أراه جاهلا ، وفاجرا معا ، لأني أرى أن جميع الناس ، يختارون من المقدوزات ما يرونه أصلح لهم وأنفع . ولذلك ، فاذا لم تستقم سيرة المرء ، فقد كان بين الجهل والفجور معا .

وكان يقول أيضا : إن العدل وغيره من الفضائل ، فروع من الحكمة ، لأن العدل وبقية الفضائل : من الحسن والخير ، مايتردد في اختياره من كان له أدنى الم‍ام ؛ بخلاف من لا علم له ، فانه لا يقدر عليها ، وإن حاوله فقد أخطأ لا محالة . والحاصل ، أن الحكيم يقدر على فعل ما هو حسن وخير ، بخلاف غير الحكيم .

فتبين : أن العدل وسائر الفضائل، فروع من الحكمة . هـ . من الفصل الثاني من الكتاب الرابع من المذكرات .

قال أوثوديمس لسقراط يوما : إني متأسف جدا ، كنت أتخيل من نفسي التقدم في الفلسفة ، وكنت على يقين من أني أتعلم منها ما ينبغي معرفته ، لمن ابتغى الخير . ومع ذلك ، فاذا سألني سائل ، عما يهم الانسان معرفته ، فقد أجد نفسي عاجزا عن الجواب ، ولا أعلم طريقا يرشدني إلى تهذيب نفسي .

فقال سقراط : هل زرت الهيكل الذي لبرلفوس ، هل تنبهت لما هو منقوش على مقدم الهيكل ، أعني : إعرف نفسك ؟

قال : نعم . قال : هل غفلت عن تلك الوصية ، أم اختبرت نفسك كما اوصيتك ؟

قال : ، لأني كنت أظن أن العلم بنفسي مما هو حاصل عندي ، إذ لا يمكن معرفة شيء دونه .

قال سقراط : هل تعلم معنى معرفة الانسان نفسه ؟ أتظن أنه كفى بمعرفة الانسان اسمه ليحصل له ذلك الغرض .

أهل يعلم الفرس ما هو ، إذا لم يعلم هل هو زلول أو جموح قوي ، أو ضعيف بطيء ، ام سريع ؟ وبالجملة : الأوصاف التي بها

يقال في الفرس : إنه جواد ، أو خلافه .

ولا فرق في معرفة الانسان نفسه ، فقد ينبغي أن يعلم من نفسه الأوصاف الموجودة فيها ، وهل يقدر على اتمام ما هو واجب عليه ؟

قال أوثوديمس : وعندي أيضا أن من لا يعلم ما يقدر عليه ، فهو غير عالم بنفسه .

قال سقراط : لا شك أن في هذه المعرفة منافع ، لا يحصل عليها من كان بنفسه جاهلا . وذلك ، أن من كان على علم من نفسه ، فقد علم ما استطاع ، ومالا يستطيع ، فلا يتولى من الأمور إلا ما قدر عليه ، فينجح بمراده ، ويعيش هنيئا . وإذا ترك مالا قدرة له عليه ، فقد احتسب الخطأ ، وألا يعرض نفسه لفضيحة الحرمان ، واستعمال كل انسان فيما يقدر عليه ، فيظفر بالخيرات ، ويجتنب السيئات . ثم أطال سقراط الكلام في هذا المعنى . إلى أن قال أوثوديمس : فقد ثبت عندي ما ذكرته في معرفة الانسان نفسه ، فلو تفضلت بارشادي إلى ما أنال به ذلك .

هل تعلم حقيقة الخير ، وحقيقة الشر[1] ؟

قال أوثوديمس : لو جهلت ذلك لكنت أخس من عبد .

قال سقراط : لو تفضلت علي ببيانه[2] ، لكنت لك ممنونا . قال أوثوديمس : هذا غير عسير ، إني أرى أولا : ان الصحة خير ، والمرض شر ، وان ما نأكله ونشربه ، وما نشتغل به ، إنما هو من

---

(١) هذا سؤال سقراط .

(٢) المنهج السقراطي : التهكم . والتوليد . يتبين هنا بوضوح وجلاء وسبق ان أشرنا اليه بصدد الكلام عن موضوع : الجدل . أو الديالكتيك .

الخير ، إذا كانت نتيجته الصحة . وهو من الشرور ، إذا أفضى بنا إلى المرض .

قال سقراط : فاذاً الصحة والمرض يقال فيها : إنها خير ، إذا حصل منها الخير ، وإنها شر إذا حصل منها الشر .

فقال أوثوديمس : كيف يمكن أن تكون الصحة علة للشر ، وان المرض علة الخير ؟

قال سقراط : بلى ، فقد يكون الانسان صحيحا ، فيقتحم المخاطر ، فيقتل . أو يركب البحر فيهلك . بخلاف ما إذا كان مريضا ، لا يبرح بيته فينجو ![1]

قال أوثوديمس : هذا حق ، وإنما لا يخفاك ، أن الصحيح يتيسر له أن ينتهز الفرصة ، إذا سنحت بخلاف الضعيف .

قال سقراط : فاذا كان كل من المرض والصحة خيرا تارة ، وشرا تارة أخرى ، فمن البين أنهما ليسا بخير ، ولا بشر من ذاتهما .

قال أوثوديموس : هذا لا ينكر ، أما العلم فلا يسعك أن تنكر أنه خير ، فان العالم ينجح في جميع أموره بخلاف الجاهل .

قال سقراط : ألم تعلم قصة الصانع المشهور في علم الحيل ، وأن الملك حبسه ليصنع له ما يريد ، ولا يفلت عنه . فحاول الهروب ،

---

(١) يعطينا سقراط هنا مثلا عمليا على أهمية وجود الشر في العالم . بان (المرض هنا) قد يكون فيه الخير للانسان . فبفضل المرض يتجنب الانسان أحيانا الوقوع في شر أعظم وهو الموت .

ويقدم لنا في هذا الحوار أيضا أمثلة أخرى على النقيض . يثبت بها ان الخير نفسه قد يؤدي للهلاك . والمسألة من وجهة نظرنا تتوقف إلى حد كبير على الانسان نفسه أعني : كيف يتجه الى الخير الموجود في الشرور . وكيف يتجنب الشر الموجود في الخيرات !

فقتل ابنه ، ووقع أسيرا بيد قوم متوحشين ؟! ألم تسمع بملك الفرس أنه يستولي على الناس عنوة ، ويحبسهم عنده ، إذا كانت لهم براعة في الصنائع ؟!

فقال اوثوديموس : لا أقل من أنك تعترف بأن السعادة خير عظيم .

قال سقراط : اني لا أنازعك في ذلك ، وإنما اشترط فيه شرطا ، وهو : ان لا تكون السعادة حاصلة من الخيرات المبهمة . قال أوثوديمس : كيف يقال في الخير الذي تحصل منه السعادة أنه مبهم .

قال سقراط : لا يتردد في معناها إلا إذا ألقحت بها الجمال والقوة ، والغنى والمجد وما يشاكلها ، وقلت : إنها خيرات تحصل منها السعادة ، فقال أوثوديمس : كيف . . . لا . . . . هل تتصور دون ذلك السعادة ؟

قال سقراط : كيف تقول : إن السعادة ، وتلك الخيرات شيء واحد . . . . والجمال كثيرا ما يكون علة للمفاسد ، والقوة ، وكثيرا ما ينشأ منها هلاك صاحبها . والغنى قد أوقع صاحبه مرارا في حبائل من كان في ماله طامعا . والمجد قد يتيسر على من يناله العدوان والحسد ، فأفضى به إلى الهلاك .

قال أوثوديمس : إذا كنت مخطئا في قولي : إن السعادة خير ، فاني لست أدري ما ينبغي ابتهاله من الآلهة .

فقال سقراط : لعل السبب في ذلك انك لم تمعن نظرك في كل ذلك ، لتخيلك أنك عالم به .

في[1] الفصـل الخامـس ـ الكتاب الرابع من المذكرات ـ كان سقراط كثير العناية بتدريب أصحابه على العمل ، فضلا عن تعليمهم أصول الفضائل . وكان يعتقد أن العفة أصل كل خير ، فكان دائم المواظبة عليها ، يكرر ذكرها في محاوراته. من ذلك ما جرى بينه وبين أوثوديمس . قال سقراط : أو ليس ترى يا حبيبي ، أن الحرية من أنفس الأشياء للذوات وللمدن ؟ قال : هي عندي من أفضل الخيرات وأنفسها . قال : فاذا سخر الانسان نفسه للشهوات ، حتى صار لها كالعبد مقيدا عن إتيان الفضائل أتراه حرا قال : أرى أنه لا أعبد منه . قال : كأنك ترى ان الحرية ، هي القدرة على فعل ما هو حسن ، والعبودية : ان يسلط الانسان على نفسه ، ما يسلبه تلك القدرة . قال : نعم ، وكأنك ترى أن من عدم العفة كان من الرقيق . قال : إنه والعبد على حد سواء ، ولاجور .

قال : هل ترى أن عبد الشهوات ممنوع عن الخير فقط أو ليس هو مجبور على اتيان الشر ايضا قال : نعم ، قال : إنه لممنوع عن الخير ، مجبور على الشر لا محالة . قال : وما ترى فيمن ينهى عن الخير ، ويأمر بالشر . قال : إن شر الأرباب هو .

قال : وما شر العبودية . قال : شر العبودية ما سخرتنا لشر الأرباب .

قال سقراط : فلا شك حينئذ ، أن من اتبع شهواته ، إنما هو مسخر كشر عبودية . أو ليس ترى ، أن الانهماك في الشهوات يبعد الانسان عن الحكمة ، ويحمله على نقيضها ؟ فباله مشغول بطلب

---

(١) مضافة . غير موجودة في الاصل .

اللذات عن الأشغال المفيدة ، وهو مجبور على اختيار الشر ، مع علمه الفرق بينه وبين الخير . وبسط الكلام في منافع العفة ، ومفاسد عدمها حتى قال : إن عدم العفة لا يبلغ إلى الغرض المقصود منه وهو : اللذة ، لأن صاحب الشهوات لا يصبر على الجوع والعطش والسهر ، وغيرها من المشاق ، التي هي سبب التذاذنا بالأكل ، والشرب ، والنوم ، إذا أمسكنا عنها وتكلفنا العفة . وصاحب الشهوات لا ينال من ذلك ، ولا أحقر جزء . قال : في العفة إذا سبب علمنا بالخير ، وتعاطي ما به يصح البدن ، ويستقيم تدبير المنزل ، ويقدر المرء على مساعدة أحبائه ووطنه ، ومبارزة اعدائه ، كل ذلك من العفة . . . . ولخص كلامه بأن قال : لا فرق عندي بين الحيوان والانسان المنهمك في اللذات . كيف يتميز من الحيوان من لم يقصد من الأمور إلا ألذها ، لا أحسنها . لا يتأتى اختيار أحسن الأشياء إلا لمن تكلف العفة ، فقدر بذلك على تمييز الأجناس جنسا جنسا ، قولا وفعلا ، وعلى اختيار الحسن منه ، الامساك عن خلافه . هـ .

أما أفلاطون ، فإن تصانيفه صعبة التركيب جدا لأنها جارية على سبيل المحاورة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع إلى موضوع آخر ، بحيث يتعسر حصرها تحت نوع من الأنواع ، وانما اذا نظرنا الى ما هو القصد من تلك المحاورات فقد يمكن ترتيبها على أربعة أقسام : الأول منها : ما يختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن العلم المموه ، وتعلق علمنا بالمعاني ، وتعلق المعاني بعضها بعض ، والارتقاء منها إلى الاله ، فهذا قسم يسوغ اطلاق اسم : الجدليات والإلهيات عليه . ومنه المحاورات الآتية[1] : طاطيطوس ، وقراطيلوس ،

---

(١) سبق ذكر جميع محاورات أفلاطون كاملة مع نبذة عن كل منها .

وسوفسطس ، ويرمانيوس ، فهذه المحاورات الأربع توجد أسماؤ ها في الفهرست ، وفي تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة[1] إلا أنه لم يذكر إلا ترجمة سوفسطس . قال صاحب الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عدي : سوفسطس ، ترجمة اسحق بتفسير الامقيدورس . هـ .

والامقيدورس هذا هو لا شك ، الفيلسوف الافلاطوني المعروف بأولمبيودورس ، عاش في القرن السادس بعد المسيح ، وله تفاسير على عدة محاورات أفلاطونية معروفة . فالمترجح ، أن العرب لم يعلموا من مصنفات هذه الطبقة الا سوفسطس ، وأنهم لم يعلموا من المباني إلا الجوامع التي ألفها : جالينوس[2] .

قال صاحب الفهرست : قول سماه يرمانيوس لجالينوس جوامعه ، وهو من منقولات حنين . ثم ذكر حنين أنه ترجم كتابا آخر من هذا النوع . قال حنين : وقد وجدت من هذا الفن من الكتب ـ أي من الجوامع ـ كتاباآخر فيه أربع مقالات من ثمان مقالات لجالينوس ، فيها جوامع كتب أفلاطون في المقالة الاولى . منها : جوامع خمس كتب من كتب أفلاطون وهي كتاب : أقراطلس في الاسماء ، وكتاب : سوفسطس في القسمة ، وكتاب : بوليطيقوس في المدبر ، وكتاب : برميتوس في الصور ، وكتاب : أوثيديمس . وفي المقالة الثانية : جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة . وفي المقالة الثالثة : الست المقالات الباقية من كتاب السياسة . وجوامع الكتاب المعروف : بطيمارس في العلم الطبيعي . وفي المقالة الرابعة : جمل

---

(1) بالفهرست : ص ٢٤٦ ،والقفطي١٨ ،وابن أبي اصيبعة جـ ١ ص ٥٣ .

(2) أورد جملة منه ابن سينا ، ويوجد في كلام المعتزلة مايشعر علمهم بهذا الكتاب .

معاني الاثنتي عشرة مقالة التي في السير لأفلاطون.هـ ومعناه : النواميس : وهي اثنتا عشرة مقالة كما قال.هـ .

وبهذه الطبقة ، يتعلق رسالة الرازي الطبيب الموسوم بكتاب العلم الالهي على رأي أفلاطون[1] . وفي رسائل ابن سينا جملة أخذها من سوفسطس[2] .

وقد يوجد في كلام المعتزلة ، ما يشعر باطلاعهم على الكتاب ، كما سيتبين ـ إن شاء الله ـ عند ذكر مذهبهم . أما الطبقة الثانية من المصنفات الافلاطونية : ما يتعلق بالطبيعيات وهي : طيماوس . وللعرب كتابان بهذا الاسم : أولهما كتاب يسمى عندهم : بكتاب طيماوس الروحاني .

قال ابن أبي أصيبعة : كتاب طيماوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية التي هي : عالم الربوبية ، وعالم العقل ، وعالم النفس . ثم ذكر كتابا آخر وهو كتاب طيماوس الطبيعي . قال : هو أربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة . كتب أفلاطون بهذين الكتابين الى تلميذ له يسمى : طيماوس . وغرض أفلاطون في كتابه هذا ، أن يصف جميع العالم الطبيعي[3] .

والحق ، ان لأفلاطون كتابا واحدا بهذا الاسم وهو المسمى بكتاب : طيماوس الطبيعي عند العرب. وقد يوجد كتاب آخر ينسب إلى طيماوس الفيثاغوري ، وما هو في الحقيقة إلا تلخيص الكتاب الافلاطوني ، وهو الذي نقل إلى العربية باسم : كتاب طيماوس

---

(١) طبقات الأطباء : جـ ١ ص ٣٨ .

(٢) الفهرست : ص ٣٠١ .

(٣) طبقات الأطباء : ج (١) ص ٥٣ .

الروحاني . وقد ذكر صاحب الفهرست ، ترجمته الى العربية[1] .

قال : أخبرني الثقة ، أنه رأس كتاب طيماوس ثلاث مقالات : نقله ابن البطريق ، ونقله حنين بن أسحق ، أو أصلح حنين ما نقله ابن البطريق . هـ .

والظاهر ، ان هذا الكلام يتعلق بطيماوس الأول أي : الروحاني ، لأنه ذكر فيه ثلاث مقالات .

وأما الثاني : وهو طيماوس الطبيعي : فانه قد ترجمه حنين ، وكان موجودا باصلاح : يحيى بن عدي ذكره الفهرست ، والقفطي ، ويؤيده ما يوجد في المروج للمسعودي .

وقد ذكر افلاطون ، ترتيب العوالم في كتابه المعروف : بطيماوس ؛ فيما بعد الطبيعة ـ وهو ثلاث مقالات إلى تلميذه طيماوس مما ترجمه يحيى بن البطريق . وهو غير كتاب : طيماوس الطبيعي ، الذي ذكر فيه كون العالم الطبيعي وما فيه . والهيئات ، والألوان ، وتراكيبها ، واختلافها ، وغير ذلك شرحه جالينوس وفسره : حنين بن اسحقض ، وذكر بأنه سقط عنه منه كراستان : الأولى ، والثانية ، والذي فضل من ترجمته أربع مقالات . وكتاب طيماوس ، من أشهر الكتب عند العرب . ذكر اليعقوبي مضمونه ملخصا في تاريخه ، وذكره مرارا : الفارابي في رسائله ، والمسعودي في المروج ، والبيروني في تاريخ الهند ، وللرازي شرح على تفسير طيماوس لفلوطرخيس[2] . وذكر ابن سينا في رسالة النفس ، قول طيماوس في

---

(١) الفهرست ، لابن النديم : ص ٢٤٦ .

(٢) راجع كتاب :

الأبصار وفي الذوق[1] .

والصنف الثالث ، من المصنفات الأفلاطونية : ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والأخلاق ومنها : احتجاج سقراط على أهل أثينا ، والفيدون : في النفس وبقائها بعد الموت ، وقريطون[2] : فيما يجب على الانسان ، وايبياس[3] الأول والثاني : في ان المذنب هل هو مختار : وخارقيدس[4] في التدبير ، ولاخيس : في الشجاعة ، واثيفرون : في التقوى ، وبروتاغورس : في أن الفضيلة منوطة بالعلم ،وفيتون : في أن الفضيلة مما يقبل التعليم والتعلم ، وغورجياس[5] : في أن علم الخطابة لا تنفك عن العلم بالخير. وأوثوديمس[6] : في الفرق بين الحكمة الصحيحة والعلم بالخير . وأوثسوديمس[7] : في اللذة ، وفيدروس ، في المحبة ، وسيميوسيون[8] : وهو النادي في الحب ودرجاته كل ذلك مذكور في

= فلوطرخس (الآراء الطبيعية) نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي من أهم الكتب المترجمة قديماً عن تاريخ الفلسفة اليونانية وفلاسفتها .

(1) اليعقوبي : ج ١ ص ١٣٥ ، الفارابي ، ص ٢٢ ، ٢٤ ، ٧١ من طبعة ليدن ، والمسعودي في مروج الذهب ج ٣ ص ٣٦٣ ، والبيروني في تاريخ الهند : ص ١٧ ، ٩٦ ، ١١٠ ، ١٦٤ وعنوانه : تحقيق ما للهند من مقولة ، وفيه دراسة مقارنة عن مذاهب الهنود واليونان والمسلمين .

(2) صحتها : أقريطون .

(3) صحتها هيبياس .

(4) صحتها : خرميدس .

(5) صحتها : غورغياس .

(6) صحتها : أوتيديموس .

(7) صحتها : فيلايوس .

(8) صحتها : أوسمبوسيون .

الفهرست ، وفق تاريخ القفطي ، وفي طبقات ابن أبي أصيبعة[1] ، ثم كتاب ليسير ذكره ابن أبي أصيبعة .

وقد نقل من ذلك إلى العربية ، احتجاج سقراط على أهل أثينا ، وقد أورد ابن أبي أصيبعة جملة منه في تاريخه ، قال : وجدت في كتاب أفلاطون المسمى : باحتجاج سقراط على أهل أثينا ، وهو يحكي قول سقراط فهذا[2] اللفظ قال : ما تمنيت مجلس الحكم قط قبل هذه المرة ، على أني قد بلغت من السن سبعين سنة . وأما الفيدون : فقد يوجد منه نبذة طويلة في تاريخ القفطي ، وفي طبقات ابن أبي أصيبعة ، وذكره المسعودي ، في المروج قال : كتاب ماردون في كيفية مقتل سقراط الحكيم ، وما تكلم في ذلك في النفس والصورة . وقد ذكره الفارابي أيضا في رسائله ، والبيروني مرارا في تاريخ الهند .

وأما قريطون : فقد يوجد منه تلخيص حسن في القفطي ، وفي طبقات ابن أبي أصيبعة ، وهو ممزوج بما نقلوه من الفيدون ، فثبت أن تلك المحاورات كانت موجودة بالعربية . وأما المحاورات الباقية من هذا الصنف ، فلم نجد لها ذكرا في الكتب العربية ، فالأرجح ان العرب لم تعلم منها إلا ما لخصه جالينوس في جوامعه . ولعلي بن رضوان الطبيب رسالة في بقاء النفس بعد الموت على رأي أفلاطون وأرسطو ، لاشك أنها مأخوذة من الفيدون .

الصنف الرابع من المحاورات الأفلاطونية : ما يتعلق بالسياسة أولها : السياسة المدنية ، ترجمة : حنين بن اسحق ، وهو مشهور بين

---

(١) الفهرست : ص ٢٤٦ ، طبقات الأطباء : ص ٥٣ الجزء الاول . ، أخبار الحكماء : ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) فبهذا ، هكذا في طبقات الأطباء .

العرب . وقد يوجد في رسائل ابي يعقوب الكنـدي رسالة في الأعداد التي ذكرها أفلاطون في كتاب : السياسة .

ومن مصنفات : ثابت بن قرة ، رسالة في حل رموز كتاب السياسة لأفلاطون .

والثانية : كتاب النواميس ترجمة حنين ؛ ثم ترجمة يحيى بن عدي .

وللفارابي جوامع على نواميس أفلاطون موجودة في مكتبة : ليدن . وقد ذكر البيروني ، غير مرة النواميس ، وابن سينا في رسالة اثبات النبوات . وابن بجة[1] في رسالة الوداع ، وهي موجودة بالعبرانية ولأفلاطون محاورة ثالثة في السياسة تسمى : پولتيكوس . وهي في خصال من يريد مباشرة الأمور السياسية ، وتسمى أيضا المدبر ولعلها كتاب : پوليطيا[2] الصغير الذي ذكره الفارابي في بعض رسائله ، وهي مذكورة باسمها أي : فوليتقوس في القفطي ، وابن أبي أصيبعة . وتوجد في جوامع أفلاطون لجالينوس المترجمة لدى حنين بن اسحق . والرابعة : كريطياس : ذكرها ابن أبي أصيبعة ، وهي في تاريخ أثينا العتيق ، ولعلها لم تنقل إلى العربية .

ومما ينسب لأفلاطون : كتاب : آداب الصبيان ، أو تأديب الصبيان ، وقيل تأديب الأحداث ، : ترجمة : أبو عمر : يوحنا بن

---

(١) ابن باجة : ابو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف : بابن باجة ، ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري . ويجد القارى ترجمة : ابن باجة ، ومكانته بين مفكري عصره ، ومؤلفاته في الجزء الثاني من طبقات الأطباء لابن ابي أصيبعة ، ومن وفيات الاعيان ، وفي أخبار الحكماء : ص ٤٠٦ ، وفي الجزء الرابع من نفح الطيب طبع مصر ص ٢٠١ والصفحات التالية .

(٢) لعلها : بوليطيقا .

يوسف . وكتاب : التوحيد لم يذكر اسم ناقله ، ولا يدرى ما هو . أصول الهندسة ترجمة قسطا بن لوقا ، ولعله لاقليدس .

جدول في الاركان : أي العناصر الاربعة التي في تركيب الانسان ، يوجد في مكتبة لندن . كتاب : المناسبات ، لا يعرف اسم ناقله ، ولا موضوعه .

الرسائل : وهي الموجودة في جملة تآليف أفلاطون ذكرها بفهرست ويقفطي ، ولم يذكر لها ناقلا ، وكتاب : في الاشياء العالية .

وينسب لأفلاطون دعاء هو لا شك من اختراع بعض المتأخرين المتشرب بمذاهب الاسكندرانية وهو هذا : يا روحانيتي المتصلة بالروح الاعلى تضرعي إلى العلة التي أنت معلولة من جهتها لتضرع عني إلى العقل الفعال في صحة مزاجي ، ما دمت في عالم التركيب . هـ .

ارسطو طاليس ، ما بلغ العرب من مصنفاته : ستة وثلاثون كتابا[1] وقد يختلف ترتيبها عندهم . فجعلها اليعقوبي وهو أقدمهم تاريخا ، أربعة أقسام :

---

(١) مؤلفات أرسطوطاليس الكاملة : نظرا لأن ساتلانا هنا يناقش الكتب الخاصة بارسطو ، وما نسب منها له وعرض مؤرخي الفلسفة الاسلامية لها من وجهات نظر مختلفة فقد رأينا ان نسجل هنا مؤلفات أرسطو المعروفة ، والتي لا خلاف في نسبتها له وهي :

١ ـ الكتب المنطقية : وقد لقبت فيما بعد : باورغانون أي : الآلة (الفكرية) وهي : المقولات ، العبارة ، التحليلات الاولى أو القياس ، التحليلات الثانية او البرهان ، الجدل ، الاغاليط . وقد جرت عادة الفلاسفة الاسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية فيقولون : قاطيغورياس ، باري أرمنياس ، أنالوطيقا الاولى ، أنالوطيقا الثانية ، طوبيقا ، سوفسطيقا .

٢ ـ الكتب الطبيعية : ومنها : كتب كلية يتعلم منها الامور التي تعم جميع الطبائع ، وكتب جزئية يتعلم الأمور التي تخص كل واحد من الطبائع وهي : السماع الطبيعي او سمع =

. . . .

= الكيان (وهو كتاب كلي في الطبيعة) والكون والفساد ، والآثار العلوية ، والمسائل الحيلية (الآليات) ويشك البعض في نسبتها له ، ويقبلها البعض . ثم كتاب النفس(وهو كلي يأتي بعده ثمانية كتب صغيرة ، جمعت تحت اسم : الطبيعيات الصغرى هي : الحس والمحسوس ، الذكر والتذكير ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا في الأحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والهرم . ثم خمسة كتب في التاريخ الطبيعي هي : تاريخ الحيوان ، أعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشي الحيوان ، حركة الحيوان .

٣ ـ الكتب الميتافيزيقية ، أي ما بعد الطبيعة : يلوح ان أندرونيقوس هو الذي جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ، ووسمها بهذا الاسم ، لأنها تأتي بعد الطبيعيات ، وكان ارسطو قد سمى موضوعها : بالعلم الالهي ، وبالفلسفة الأولى . وهي تؤلف مجموعة واحدة ، وتعرف عند الاسلاميين بهذه الاسماء ، وأيضا بكتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية . وكتاب : ما بعد الطبيعة يحتوي على أربع عشرة مقالة .

٤ ـ الكتب الخلقية والسياسية : الاخلاق الاوديمية (في سبع مقالات) والاخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات) والاخلاق الكبرى (في مقالتين) . والكتابان: الاول ، والثاني روايتان لدروس أرسطو الشفوية ، ولكن الاول اقدم لأنه أقرب الى أفلاطون . والثاني: أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل، لان المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الاول ضاعت فوضعت مكانها المقولات المقابلة لها في الثاني . أم الثالث : فهو تلخيص الكتابين بالرغم من ضخامة اسمه .

ولم نقل الاخلاق « الى » نيقوماخوس ، و« الى » أوديموس ، لأن الاخصائيين الآن يعدلون عن هذه الترجمة ويقولون : إن العنوان اليوناني مبهم يحتمل ثلاثة معاني : الواحد (الاخلاق الى . . .) يعني : ان الكتاب مهدي الى . . . والآخر « اخلاق نيقوماخوس » يعني اسم الناشر . والثالث « الاخلاق النيقوماخية » ويذهبون إلى أن المعنى الاول غير مقبول بحجة ان الكتاب من أقدم كتب ارسطو فيما يلوح ، وان نقيوماخوس كان صبيا عند وفاة أبيه ، ولسنا نرى ما الذي يمنع ان يكون ارسطو اضاف اسم ابنه للكتاب ؟ . كذلك يرفضون المعنى الثاني بحجة ان ليس عليه دليل ، ويميلون للمعنى الثالث لانه مبهم كالاصل . ويقال مثل ذلك في الاخلاق الاوديمية ، أي ان ليس هناك ما يؤيد المعنى الاول أو الثاني .

أما الكتب السياسية : فهي كتاب السياسة ، وكتاب النظم السياسية وهو : مجموعة دساتير نحو : ١٥٨ مدينة يونانية ، ولم يصل الينا منها سوى دستور أثينا ، وجد في مصر على بردي بسنة ١٨٩٠ .

أولها : المنطقيات . وثانيها الطبيعيات . وثالثها : فيما يوجد مع الاجسام ويواصلها ، ويعني بذلك ما يتعلق بالنفس ، وفيما لا يوجد مع الأجسام ولا يواصلها يعني بذلك : الالهيات .

أما صاحب الفهرست فقد قسمها أربعة أقسام : أولها : المنطقيات . وثانيا : الطبيعيات . وثالثها : الالهيات . ورابعها : الخلقيات .

وأحسن هذه التقاسيم وأقربها لمعنى ارسطاطاليس ، ما ذهب اليه القفطي في تاريخ الحكماء ، ويوجد في تاريخ القفطي صفحة : ٤٢ ، وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة صفحة ٧٠ ، جدول كتب ارسطاطاليس على ما ذكره بطليموس ، احتى على أسماء ثمانية وخمسين كتابا ، ضاع الاصل اليوناني منه ، ولم تبق إلا الترجمة العربية .

وبطليموس هذا ، لا يعلم من هو ، والمترجح أنه فيلسوف من المشائيين ، عاش في القرن الاول أو الثاني بعد المسيح . هـ .

وهي على أربع مراتب : المنطقيات ، ثم الطبيعيات الحق ما

---

* ٥ ـ الكتب الفنية وهي : الخطابة ، والسفر ، أما كتب ارسطو المنسوبة اليه والتي أثبت النقد أنها منحولة فهي : كتاب العالم : كان قد ضم الى كتاب السماء ولقبا : السماء والعالم ، ولكن فيه آراء رواقية تخرجه من المجموعة الارسطوطالية . ومنها : تدبير المنزل ، وكتاب المسائل وهو يتناول مسائل من مختلف العلوم . وكتاب في مليسوس ، واكسانوفان ، وغورغياس . وهو بقلم ارسطوطالي من أهل القرن الأول للميلاد . وكتاب المناظر . وكتاب الخطوط ، وكتاب فيضان النيل ، وكتاب اللاهوت المعروف عند الاسلاميين : بأثولوجيا أرسطوطاليس ، وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين .

ويتبين من هذا الفهرست ، أن مؤلفات ارسطو موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم باكمله ما عدا : الرياضيات .

يتعلق بعلم الناس ، الالهيات ، ثم الخلقيات .

هذا الترتيب ، صار الاصل في قسمة الفلسفة العربية واجزائها منذ ذلك الزمان ، فقد نجده في رسائل اخوان الصفا ، كما نجده في كتاب الشفاء لابن سينا، وفي الفصل المتعلق بقسمة الفلسفة في كشف الظنون .

قال ابن سينا في مبدأ الفن السادس من كتاب الشفاء : قد استوفينا في الفن الاول الكلام على الامور العالية في الطبيعيات ، تلوناه بالفن الثاني في معرفة الاجرام السماوية ، والعالم والصور ، والحركات الاول في عالم الطبيعة . فحققنا أحوال الاجسام التي لا تفسد ، والتي تفسد ، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات الاولى ، وانفعالاتها ، والامزجة المتولدة منها .

ويقى لنا أن نتكلم على الامور الكائنة ، فكانت الجمادات ، وما لا حس له ، ولا حركة ارادية أقدمها وأقربها تكونا من العناصر . فتكلمنا فيها في الفن الخامس ، ويقي لنا من علم الطبيعة النظر في أمور النباتات ، والحيوانات . ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي : النفس ، ومادة هي : الجسم والاعضاء . وكان أولى ما يكون علما بالشيء ، هو ما يكون من جهة صورته ، رأينا أن نتكلم أولا في : النفس النباتية والنبات . ثم في النفس الحيوانية والحيوان . ثم في النفس الانسانية والانسان .

وانما لم نفعل ذلك لسببين : أحدهما ، ان هذا التنشير مما يوعر ضبط علم النفس المناسب بعض لبعض . والثاني : أن النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النمو ، والتقوية ، والتوليد .

فيجب ، لا محالة ، ان ينفصل عنه بقوى نفسانية تخص جنسه ، ثم تخص أنواعه .

والذي يمكننا أن نتكلم عليه من أمر نفس النبات ، هو ما يشارك فيه الحيوان ولسنا نشعر كثير شعور بالفصول المنوعة لهذا المعنى الجنسي في هذا النبات . و إذا كان الامر كذلك ، لم يكن نسبة هذا القسم من النظر أنه كلام في النبات أولى منه إلى أنه كلام في الحيوان ، إذ كانت نسبة الحيوانات إلى هذه النفس نسبة النبات إليها . وكذلك أيضا حال النفس الحيوانية ، بالقياس إلى الانسان والحيوانات الاخرى . وإذا كنا إنما نريد أن نتكلم في النفس الحيوانية والنباتية من حيث هي مشتركة ، وكان لا علم بالمخصص إلا بعد العلم بالمشترك ، وكنا قليلي الاشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس ، ولنبات نبات ، ولحيوان حيوان ، لتعذر ذلك علينا ، فكان الاولى أن نتكلم في النفس في كتاب واحد . ثم إن أمكننا أن نتكلم في النبات ، ان نتكلم في النبات والحيوان كلاما مخصصا فعلنا . وأكثر ما يمكننا من ذلك ، يكون معلقا بأبدانها ، وبخواص من أفعالنا البدنية . ولأن نقدم تعرف أمر النفس ، ونؤخر تعرف أمر البدن ، أهدى سبيلا في التعلم ، من ان نقدم تعرف أمر البدن ، ونؤخر تعرف أمر النفس ، فان معرفة أمر النفس ، في أمر الاحوال البدنية ، اكثر من معونة معرفة البدن في معرفة الاحوال النفسانية ، على أن كل واحد منهما يعين على الآخر ، وليس أحد الطرفين بضروري التقديم ، إلا أنا آثرنا أن نقدم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر . فمن شاء ان يغير هذا الترتيب ـ بلا مناقشة لنا معه ـ وهذا هو الفن السادس . نتلوه في الفن السابع بالنظر في أحوال النبات . وفي الفن الثامن بالنظر في أحوال الحيوان . وهناك تختم العلم الطبيعي ، ونتلوه بالعلم الرياضي في فنون أربعة . ثم نتلو ذلك

كله بالعلم الالهي ، ونردفه شيئا من علم الاخلاق ، ونختم كتابنا هذا به
هـ .انتهى محل الحاجة من كتاب الشفاء .

ولنبحث الآن ، عما ترجم من كتاب[1] ارسطو على هذا الترتيب صنفا صنفا .

المرتبة الاولى : الكتب المنطقية ، وهي عند العرب ثمانية أجزاء . يوجد هذا التقسيم في تاريخ اليعقوبي ، وفي رسائل الفارابي ، ثم في كتاب : الفهرست ، فمن نقله عنه : كالقفطي ، وابن أبي أصيبعة .

فالأول : كتاب قاطيغورياس أى : المقولات ، قال الفارابي : هو في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها ترجمه : ابن المقفع ، في أيام المنصور ، ثم اسحق بن حنين كما هو مذكور في نسخة الترجمة العربية التي نشرها : دنكر وترجمه : يحي بن عدي بتفسير الاسكندر الافروديسي . وللفارابي كتاب شرح المقولات ، وكتاب آخر مترجم بكتاب المستغلق من كلامه ـ أي أرسطو ـ في : قاطيغورياس .

وللكندي كتاب : المقولات العشر ، وكتاب : في قصد ارسطو طاليس في المقولات . ولابراهيم القديري أستاذ أبي بشر بن متى كتاب : تفسير قاطيغورياس . ولهذا الكتاب جوامع ومختصرات لابن بهرين ، واسحق بن حنين ، واحمد بن الطيب وهو : احمد بن محمد السرخسي تلميذ : أبي يعقوب الكندي ، وثابت بن قرة ، وأبو زكريا الطبيب الشهير . ولابن سينا رسالة في : أغراض المقولات ، وقد

---

(١) لعلها : كتب .

يوجد في مكتبة فريسا في المحفوظات العربية شرح كتاب المقولات مجهول اسم مؤلفه . وهو معلم بالنومرة . ١٤٠ .

الثاني كتاب : يازي أرينياس[1] أي : التفسير ويدعى أيضا : العبارة . قال الفارابي : فيه قوانيين الالفاظ المركبة التي هي المعقولات المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظين ترجمه : ابن المقفع ، ثم ترجمه : اسحق بن حنين إلى العربية ، وفسره الفارابي ، وأبو بشر متى[2] . ولابراهيم القديري أستاذ أبي بشر متى كتاب العبارة مشجر . واختصر كتاب العبارة : حنين ابن اسحق ، وابنه : اسحق بن حنين ، وابن المقفع ، والكندي ، وابن بهرين ، وابن زكريا الرازي ، وثابت بن قرة ، واحمد بن الطيب وهو : أحمد بن محمد السرخسي تلميذ الكندي .

الثالث : كتاب : أنالوطيقا الأول وهو : اناليتيكي باليونانية ، ومعناه : تحليل القياس .

قال الفارابي : فيه الأقاويل التي تميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس ترجمه : ابن المقفع ، وترجمه : ثيادورس ويقال : إنه عرضه على حنين فأصلحه .

وفي نسخة : انالوطيقا الموجودة ببادين ، أنه ترجمه : ابن عدي ، من الترجمة السريانية ، وفسره الكندي وأبو بشر متى ، وفسره الفارابي . وله تلخيص أيضا لهذا الكتاب ، توجد ترجمة عبرانية من التلخيص . وفي مكتبة فلورينسا عدد : ٢٤٥ من المحفوظات

---

(١) صحته : يازي ميناس .

(٢) أبو بشر متى . من بين نقلة القرن العاشر الميلادي وهو ابو بشر متى بن يونس القنائي (المتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م)

العربية . كتاب مترجم بتفسير : أنالوطيقا ، لمحمد بن طرخان ، وهو : اسم : أبي نصر الفارابي كما علمتم .

وابراهيم القديري : أستاذ أبي بشر متى . كتاب : أنالوطيقا الأول والثاني مشجر ، ويوجد بمكتبة : اسكريال باسبانيا تفسير لابن الطيب وهو : احمد بن محمد السرخسي ، وتفسير للجرجاني .

الرابع : اناليطيقا الثاني ، ويدعى : ابو ديقطيقا أي : البرهان . قال الفارابي : فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة ، وكل ما يصير بها أفعالها اثمى[1] ، وأفضل ، واكمل ، ترجمة متى بن يونس من الترجمة السريانية لاسحق بن حنين ، وشرحه : الكندي ، والفارابي ومتى بن يونس .

قال القفطي : وفسر متى الكتب الأربعة في المنطق بأسرها ، وعليها يعول الناس في القراءهـ . قال : ولأبي يحي المروزي ،[2] ، الذي قرأه عليه متى كلام فيه ، والظاهر أنه سرياني ، فهذه الكتب الاربعة هي المسماة عند العرب بالمنطقيات الاربعة المقدمة .

الخامس من المنطقيات : طوبيقا ومعناه : المواضع الجدلية . قال الفارابي : فيه القوانين التي تمتحن بها الاقاويل وكيفية السؤال الجدلي ، والجواب الجدلي ، وبالجملة : قوانين الامور التي تلتئم بها صناعة الجدل ، ويصير بها أفعالها اكمل وأنفذه . هـ . ترجمة : يحي ابن عدي من ترجمة سريانية لاسحق بن حنين ، ترجم سبع مقالات

---

(١) لعلها : أسمى .

(٢) أبو يحيى المروزي : قرأ عليه أبو بشر متى بن يونس ، وكان سريانيا ، وكان طبيبا مشهورا بمدينة السلام .

منه : أبو عثمان الدمشقي وترجم المقالة الثانية : ابراهيم بن عبد الله . وللفارابي مختصر هذا الكتاب ، وتفسير أيضا .وليحيى بن عدي تفسير آخر ، وقد فسر بشر بن متى المقالة الاولى .

والسادس : سوفسطيقا وهو : المغالطة ، وقد ترجمه العرب : بالحكمة المموهة .

قال الفارابي : فيه قوانين الاشياء التي شأنها أن تغلط عن الحس وتحير . وأحصى جميع الامور التي يستعملها من قصده التمويه والمخرقة في العلوم والاقاويل ، ثم من بعدها أحصى ما ينبغي ان يتقي به الاقاويل المغلطة التي يستعملها المستمع والمموه . وكيف يفتتح ، وبأي شيء يوقع ، وكيف يتحرز الانسان ، ومن اين يغلط في مطلوباته .

ترجمه : اسحق بن حنين ، على ما يمكن فهمه من كلام ابن أبي أصيبعة ، وترجمه : ابن زرعة من السرياني . وترجمه : يحي بن عدى ، وابراهيم بن بكوسى العشاري من ترجمة سريانية لابن ناعمة . وفسره : أبو يعقوب الكندي والفارابي . ليعقوب بن اسحق الكندي كتاب في : الاحتراس عن خدع السوفسطائية . وجملة هذه الكتب الست أعني : المقولات ، كتاب : المقولات ، وكتاب : القياس الاول والثاني ، وكتاب : المواضع الجدلية ، وكتاب : المغالطة ، هي التي تعرف عند اليونانيين باسم : أرغانون ومعناه : الآلة ، لأنها كالآلات اللازمة في البحث ، المستعملة في كل علم ، لأنها تتناول القواعد العقلية التي لا يستقيم دونها عمل الفكر في كل موضوع ، وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجاهما في الكتب المنطقية وهما : كتاب : ريطوريقا ومعناه : الخطابة ، قال الفارابي :

فيه القوانين التي يمتحن بها الاقاويل الخطابية ، وأقاويل البلغاء والخطباء ، وهل هي على مذهب الخطابة أم لا ؟ ويحصي فيها جميع الامور التي بها تلتئم صناعة الخطابة ، ويعرف كيفية صنعة الاقاويل الخطابية والخطب في فن فن من الامور ، وبأي الاشياء تصير أجود وأكمل ، وتكون أفعالها أنفع وأبلغ . هـ .

ولهذا الكتاب ، ترجمة غريبة قديمة أحدها : لاسحق بن حنين ، وترجمة اخرى : لابراهيم بن عبد الله ، وشرح للفارابي ومقدمة له . وجوامع لابن رشد طبعها الاستاذ لازينيو الطلياني .

وثاني الكتب الملحقة بالمنطقية كتاب : بويطيقا : أي : صنعة الشعر .

قال الفارابي : فيه القوانين التي يشير لها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية المعمولة والتي تعمل من فن فن من الأمور . ويحصي ايضا جميع الامور التي بها تلتئم صناعة الشعر ، وكم أصناف الأشعار والأقاويل الشعرية ، وكيف صنعة كل صنف منها ، ومن أي الأشياء تعمل ، وبأي الأشياء تلتئم ، وتصير أجود وأفهم وأبهى آلة ، وبأي الأحوال ينبغي أن تكون حتى تصير أبلغ وأبعد . هـ .

ترجمه اسحق بن حنين على ما يظهر من كلام ابن أبي أصيبعة ، وترجمه : متى بن يونس عن نقل سرياني وترجمه : يحيى بن عدي أيضا ، وقد لخص الكندي هذا الكتاب ، ولا بن رشد : جوامع كتاب الشعراء نشرها الاستاذ لازينيو الطلياني . هـ .

ولأبي علي بن سينا كتاب : الشعراء ، ذكره صاحب كشف

الظنون مجلد ، ص ٢٨٤ . ولعل هو المقالة من الشفاء التي نشرها : مرغوليوث[1] .

وهذه الكتب الاربعة الاخيرة : اعني ، كتاب : الجدل ، كتاب : سوفسطيقا ، وكتاب : الخطابة ، وكتاب : الشعر . وتعرف عند العرب بالمنطقيات الأربعة الباقية .

وقد توجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو ، احداهما :بمكتبة الاسكوريال بأسبانيا عدد ٨٩١ ،والاخرى بباريز عدد ٨٨٢ معلم بحرف الالف ، وهي نسخة نفيسة من مبادي القرن الخامس للهجرة احتوت على الكتب الثمانية التي ذكرناها أي كتاب : المغالطة والخطابة ـ بلا ذكر اسم الناقل ـ ثم كتاب : الشعر والشعراء . أو : أناليطيقا .

الأولى من ترجمة : يحيى بن عدي ، وكتاب : المقولات من ترجمة : اسحق بن حنين . وكتاب : العبارة ، من ترجمة اسحق أيضا .

وأناليطيقا الثاني من ترجمة : أبي بشر بن متى ، وطوبيقا أي : المواضع الحديثة : اما المقالة الأولى إلى السابعة ، فمن ترجمة ابي عثمان الدمشقي . وأما المقالة الثامنة : فمن نقل ابراهيم بن عبدالله . وللعرب . كتب كثيرة تتعلق بمجموع المنطق منها : رسالة ابي يعقوب الكندي الموسومة : بالمدخل المنطقي المستوفى وكتاب : المدخل المختصر ، وكتاب في : البرهان المنطقي . وكتاب في : مقياس ارسطاطاليس العلمي .

---

(١) طبعت هذه الترجمة بالفعل في لندن على يد مرغليوث عام ١٨٨٧ .

وللفارابي : جوامع كتب المنطق ، وكتاب في القياسات التي تستعمل ، وكتاب البرهان ، وكتاب القياسي الصغير ، والكتاب الأوسط ، وكتاب الجدل ، وكتاب المختصر الصغير ، وكتاب المختصر الكبير ، وكتاب شرائط البرهان ، وكتاب التوطئة الى المنطق فضلا عن تفاسيره المخصوصة بكل كتاب وأغلب هذه التفاسير موجودة على ما يظن مع تعاليق ابن يوجه عليها في نسخة الاسكريال باسبانيا عدد : ٦١٢ . وتضمنت تفاسير ايساغوجي ، وكتاب العبارة ، وأنالوطيقا الأولى والثانية ، والمقولات .

ولعيسى بن زرعة كتاب : أغراض كتب أرسطاطاليس المنطقية .

ولابن الهيثم الرياضي الشهير ، تلخيص الكتب المنطقية الأربعة لارسطو اي الكتب الأربعة الأولى التي ذكرناها . وله أيضا : جوامع تلخيص الكتب السابقة المنطقية ـ غير كتاب الشعراء ـ .

ولابن سينا : كتاب : غرض قاطيغورياس والمنطق بالشعر ، وتعقب المواضع الجدلية ، والاشارة الى علم المنطق . ولقسطا بن لوقا البعلبكي كتاب : المدخل إلى المنطق .

المرتبة الثانية : الكتب الطبيعية ؛ أولها عند العرب : كتاب سمع الكيان وهو الخبر الطبيعي ، ويعرف : بالسماع الطبيعي .

نقل الكتاب الأول : أبوروح الصابي ، والمقالة الثانية : نقلها من السرياني إلى العربي : يحيى بن عدي . والمقالة الثالثة : لا يعرف لها ناقل .

والمقالة الرابعة : قال القفطي : ففسرها في ثلاث مقالات ، والموجود منها : المقالة الاولى والثانية وبعض الثالثة . . . . . . إلى

الكلام في الزمان ، ونقل ذلك قسطا ، والظاهر الموجود نقل الدمشقي . والمقالة الخامسة : نقلها : قسطا بن لوقا .

والمقالة السادسة : لا يعلم ناقلها ، ولم يوجد منها على عهد صاحب الفهرست إلا النصف ، وأكثر قليلا .

والمقالة السابعة : ترجمها : قسطا بن لوقا . والمقالة الثامنة : لم يذكر اسم ناقلها قال صاحب الفهرست : لم يوجد منها إلا أوراق يسيرة .

وأما التفاسير والشروح لهذا الكتاب فكثيرة ، فمنها : شرح الفارابي ، وشرح : ثابت بن قرة ، ولابي أحمد[1] بن كرنيب : شرح بعض المقالة الاولى . . . ومن المقالة الرابعة . . . إلى الكلام في الزمان . ولابي الفرج قدامة تفسير بعض المقالة الأولى .

قال القفطي : ولابن السمح على هذا الكتاب شرح كالجوامع ، وقد شرحه جماعة بعد هؤلاء من فلاسفة الملة الاسلامية ، وغيرهم يطول ذكرهم . هـ .

ولابي بكر : محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، كتاب : سمع الكيان قال ابن أبي أصيبعة ، غرضه فيه ، أن يكون مدخلا إلى العلم الطبيعي ومسهلا للمتعلم لحوق المعاني المتفرقة في الكتب الطبيعية .

ولابن الهيثم تلخيص : سمع الكيان ، لابن باجة الاندلسي : شرح السمع الطبيعي ، يوجد في خطوطات المسعودي ، وفي برلين ، وهو مترجم بالعبرانية .

---

(١) أحمد بن كرنيب : ابو أحمد الحسين بن أبي الحسين . . . ويعرف ابن كرنيب ، كان من جلة المتكلمين ، ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين .

فأما كتبه الطبيعية : كتاب : سمع الكيان ، وهو الخير الطبيعي بين فيه عن الأشياء الطبيعية ـ وهي خمسة ـ المشتملة على الطبايع كلها التي لا وجود لشي ء من الطبائع دونها وهي : العنصر ، والصورة ، والمكان ، والحركة والزمان .

فانه : لا وجود لزمان إلا بحركة ، ولا وجود لحركة إلا بمكان ، ولا وجود لمكان إلا بصورة ، ولا وجود لصورة إلا بعنصر .

وهذه الخمسة منها اثنان جوهريان وهما : كتاب العنصر والصورة ، وثلاثة أعراض جوهرية . هـ . الثاني من الطبيعيات : كتاب السماء والعالم ، وترجمة الاصل اليوناني : كتاب السماء ، عن ابن زيادة العالم في الترجمة العربية .

قال الاستاذ مومران : هذه الزيادة نشأت من الحاق كتاب العالم الى كتاب السماء . وكتاب العالم هذا كتاب موضوع ، سيقع الكلام عليه . فمعارضة العلامة : استانيشنا تقر بأن هذا ، لم يترجم إلى العربية ، إذ لا يوجد له أثر في جوامع ابن رشد لكتاب السماء . فأقول : إن القول بأن كتاب العالم لم يترجم عربيا ، لا يقرب على الذهن ، وهو قد ترجم الى السريانية مرتين وكان من التآليف المشهورة في تلك الاعصار . ثم إنه يوجد في إبن ابي أصيبعة وفي كشف الظنون ذكر كتاب في طبايع العالم كتبه أرسطو للاسكندر . وهو بعينه عنوان كتاب : العالم المعروف عندنا ، فترجع وجوده بالعربية ، ومع ذلك فلا انكار ان كتاب السماء العربي لا يوجد فيه أثر من هذا التأليف فبقيت المسألة موقوفة على أصل الزيادة المومأ اليها .

وكتاب : السماء والعالم ، ترجمة : ابن البطريق ، ونقل بعض المقالة أبو بشر متى . ويوجد بمكتبة باريز ترجمة بلا اسم الناقل .

وللفارابي شرح هذا الكتاب ، وشرح صدره ابوزيد البلخي المتوفى سنة ٣٢٢ . ولابي هاشم الجبائي المعتزلي المشهور تأليف سماه : التصفح .

قال القفطي : أبطل فيه قواعد ارسطاطاليس ، وأخذه بألفاظ زعزع به قواعده . وكان يحيى بن عدي يقول : إن الجبائي تخيل انه فهم ارسطاطاليس ، ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ، ففسد الرد عليه . هـ . كلام القفطي . ولحنين بن اسحاق كتاب : جوامع تفسير القدماء اليونانيين لكتاب ارسطو طاليس في السماء والعالم .

ولابن زرعة شرح شيء من المقالة الثانية ، ولابن رضوان الطبيب المصري : انتصار أرسطو طاليس على من انتقد على كتاب السماء والعالم .

ولابن هيثم الرياضي : الرد على يحيى النحوي فيما انتقد عليه من كتاب السماء ، والرد على ابي هاشم فيما قاله . ولابي سهل عيسى ابن يحيى المسيحي أستاذ ابن سينا تلخيص كتاب : السماء ، موجود في مكاتب أولانده .

ومن مؤلفات ابن سينا : رسالة لابي ريحان البيروني تضمنت عشر مسائل تتعلق بكتاب السماء موجودة بمكتبة ليدن .

وللفارابي رسالة ، في أن حركة الكواكب سرمدية ، وهي من مسائل كتاب : السماء والعالم .

والثالث من الطبيعيات كتاب : الكون والفساد ترجمة : اسحق ابن حنين عن الترجمة السريانية لحنين بن اسحق ، ونقله : متى بن يونس بتفسير الاسكندر ، ولأبي عثمان الدمشقي ترجمة اخرى لهذا الكتاب . ويذكر ابن كجوس نقله ايضا . ولابن رشد ، جوامع هذا

الكتاب ، ذكرها صاحب كشف الظنون مجلد ٢ صفحة ٢٩٧ .

ولأبي محمد : حسن بن موسى النوبختي[١] تلخيص كتاب : الكون والفساد ذكر صاحب كتاب فهرست . ص ١٧٧ .

الرابع من الطبيعيات : كتاب : الآثار العلوية ،ذكره اليعقوبي بعبارة لا تفهم فسماه : كتاب في الشرائع وهو كتاب المنطق في الآثار العلوية في رسائله وله شرح . قال صاحب كشف الظنون : علم الآثار العلوية والسفلية ، وهو علم يبحث فيه عن المركبات التي لا مزاج لها ، ويتعرف منها أسباب حدوثها ، وهو ثلاثة أنواع . لأن حدوثه : إما فوق الأرض أعني : في الهواء ، وهو كائنات الجو . وإما على وجه الأرض : كالأحجار والجبال . وإما في الأرض كالمعادن .

وفيه كتب للحكماء منها كتاب : السماء والعالم هـ .

ثم قال في موضع آخر : كتاب الآثار العلوية : أربع مقالات وفي تاريخ الحكماء مقالتان لارسطاطاليس الحكيم ترجمه : يحيى بن بطريق ، ولخصه : الاسكندر الأفروديسي .

وتوجد في مكتبة : الفاتيكان ، بروما ، ترجمة عبرانية عدد ٣٧٨ . وفي هذه الترجمة ذكر فيها ان يحيى بن البطريق ، نقل هذا الكتاب للمأمون بن هارون الرشيد . ولابن الخمار وهو : ابو الخير الحسن بن سوار الطبيب المترجم مقالة في الآثار المخيلة في الجو الحادثة من البخار المائي ، وهي : الهالة ، والقوس ، والضباب ، على طريق المسألة والجواب . ولأبي سليمان السجستاني المنطقي

---

(١) النوبختي : هو : أبو محمد : الحسن بن موسى بن اخت ابي سهل بن نوبخت ، متكلم فيلسوف .

المعاصر ليحيى بن عدي مقالة في أن الأجرام العلوية طبيعتها خامسة وأنها ذوات أنفس ، وأن النفس التي لها هي النفس الناطقة .

ولابن الهيثم تلخيص الآثار العلوية ؛ ولابن باجة تعاليق ، وللفارابي شرح هذا الكتاب ولابن رشد جوامع هذا الكتاب .

وشرح الخامس ـ من الطبيعيات ـ كتاب المعادن ، ذكره اليعقوبي في تاريخه . وقال : هو الخامس ، وذكره : ابن ابي أصيبعة ، وصاحب كشف الظنون ، ولم نجد له أثراً في الفهرست ، ولا في القفطي ، ولا يعلم اسم ناقله .

السادس من الطبيعيات عند العرب . كتاب : النبات . قال اليعقوبي : هو كتاب في الابانة عن علل النبات وكيفياته ، وخواصه ، وعلل أغصانه ، والمواضع الخاصة به وحركاته . وهو مذكور أيضا : في رسائل الفارابي ، وفي طبقات الأطباء ، فالأرجح أنه نقل إلى العربية ، وان لم يكن له ذكر في الفهرست ، ولا في القفطي . والظاهر ، أن ما كان بيد العرب هو كتاب نيقولاوس الدمشقي المترجم أيضا لكتاب النبات . إذ كتاب أرسطو ، قد ضاع أصله منذ زمان ويؤيده ما يوجد في كشف الظنون : قال : كتاب النبات لارسطو مقالتان فسره : نيقولاوس ، وترجمه : اسحق بن حنين باصلاح ثابت بن قرة .

السابع من الطبيعيات : كتاب الحيوانات . قال القفطي ناقلا عن كتاب الفهرست : كتاب الحيوان ، وهو تسع عشرة مقالة ، نقله ابن البطريق . . . . . . وله جوامع قديمة ، ذكر ذلك يحيى بن عدي . ولنيقولاوس ، اختصار لهذا الكتاب ، ونقله : أبو علي بن زرعة إلى العربية ، وصححه وزاد : القفطي ، وملكت منه نسخة ـ والحمد لله ـ . وذكر القفطي في ترجمة علي بن زرعة : انه نقل كتاب

الحيوان من السرياني . وهنا مسألة : وهو ان كتاب الحيوان في الأصل اليوناني هما[1] أصل التسع عشرة مقالة التي ذكرها الفهرست والقفطي . وإذا تأملنا من ذلك ، رأينا ان كتاب الحيوان العربي تناول ثلاثة من كتب ارسطاطاليس أولهم : الكتاب الموسوم بطبايع الحيوان عشر مقالات ، وهو مطابق لكتاب الحيوان اليوناني ، ذكره صاحب كشف الظنون .

والثاني : كتاب آخر لأرسطو ، يعرف بأعضاء الحيوان وهو أربع مقالات . وكتاب ثالث : في توليد الحيوان ويعرف بتكوين الحيوان عند العرب ، وهو خمس مقالات ، وقد توجد نسخة من هذه الترجمة في مكتبة لندن ، ولابن الهيثم تلخيص هذا الكتاب ، ولابن أبي الأشعث الطبيب المتوفى سنة ٣٥٩ تلخيص أيضا .

ومن الطبيعيات أيضا : كتاب حركة الحيوان ، قال ابن رشد في شرح كتاب النفس في المقالة الثالثة : لم يبلغنا كتاب أرسطو في حركة الحيوان ، وما عندنا إلا اليسير منه ، من مختصر نيقولاوس . هـ .

كتاب منافع أعضاء الحيوان : ذكر الفهرست والقفطي : أن ابن زرعة ترجمه من السريانية .

وفي ابن أبي أصيبعة صفحة ٦٩ : كتاب نعت الحيوانات غير الناطقة ، وما فيها من المنافع والمضار . ولعل ذلك وقع من تلبيس بكتاب جالينوس المترجم بمنافع الأعضاء .

ومما يلحق بالطبيعيات كتاب : المسائل ، وهو ثمانية وثلاثون مقالة في الأصل اليوناني . البعض منها من تأليف : ارسطو : وأغلبها

---

(١) لعلها : هو .

من تلامذته ذكر منها ابن أبي أصيبعة كتاب : المسائل الطبيعية ، ويعرف أيضا بكتاب : ما بال سبع عشرة مقالة . وذكر غيرها ، صاحب كشف الظنون . وقد يوجد في مكتبة اكسفورد ترجمة عبرانية من الكتاب الأول إلى الثالث من مسائل ارسطو منقولة عن تفسير حنين بن أسحق وذكر الترجمة ابن أبي أصيبعة ، ولابن الهيثم : تلخيص المسائل الطبيعية .

والطبقة الثالثة من كتب ارسطو ، ما يتعلق منها بعلم النفس ، وقد جعلها اليعقوبي قسما منفردا بعد الطبيعيات ، وألحقها الفارابي بالطبيعيات . وكذلك القفطي ناقلا عن الفهرست : أدرج ذكر كتاب : النفس ، بعد الآثار العلوية ، وقبل كتاب الحيوان . والاولى ، أن يجعل قسما مستقلا عن الطبيعيات ، وهو أقرب لمعنى أرسطو . والكتب النفسانية عند العرب اثنان : كتاب النفس ، وكتاب الحس والمحسوس .

أما الأول : أي : كتاب النفس ، فقد ذكره اليعقوبي في تاريخه بما يشعر ببعض التلبيس بين كتاب النفس ، وكتاب الأخلاق . قال كتاب النفس وغرضه فيه الابانة عن مائية النفس وقوامها ، وفصوها ، وتفصيل الحس وتحديد انواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة منها ، والأمور المذمومة منها .

فالمحمودة : المنطق ، والعدل ، والحكمة الخ . . قال القفطي : وهو ثلاث مقالات ، نقله حنين إلى السرياني تاما ، ونقله اسحق إلا شيئا يسيرا ، ثم نقله اسحق نقلا ثانيا ، جود فيه وكلامه هذا منقول عن الفهرست بدون تغيير . ثم قال القفطي : وللاسكندر تلخيص نحو مائة ورقة ، ولابن البطريق جوامع لهذا الكتاب . فلا يفهم

من عبارة الفهرست وناقله : القفطي ، هل هذه الجوامع تتعلق بكتاب ارسطو أي بتلخيص الاسكندر . ولابن الهيثم تلخيص ، ولابن باجة تعاليق ، موجودة بمكتبة اكسفورد ، وبرلين ، ولأحمد بن محمد السرخسي الطبيب ، كتاب في النفس .

وللامام فخر الدين[1] الرازي كتاب في النفس والروح لخصه محمد العلائي ، ورتبه على اقسام .

وللشيخ صدقة بن منجا السامري الدمشقي المتوفي سنة ٦٢٠ كتاب في النفس ، كذا في كشف الظنون .

ولابن سينا رسالة في النفس ، نشرت مرارا آخر طبعة منها مترجمة بهدية الرئيس ، إلى الأمير . ولقسطا بن لوقا البعلبكي رسالة في الفرق بين الروح والنفس، نشرها الأب : شيخو في المشرق ، والاستاذ قابرياني في روما . كل ذلك مؤسس على أفكار ارسطو ، وأفلاطون .

ويلحق بكتاب النفس عند اليونان جملة رسائل تعرف ، بالطبيعيات الصغرى وهي هذه : كتاب : الحس والمحسوس ،كتاب: الذكر والتذكر ، كتاب : النوم واليقظة ، كتاب : الرؤيا في المنام وتعبيرها ، كتاب طول العمر وقصره ، كتاب : الموت والحياة ، كتاب : التنفس ، كتاب : الشباب والهرم . أولها كتاب الحس

---

(١) فخر الدين الرازي : هو : أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي ، التيمي القبيلة ، البكري الفضيلة ، الطبري الأصل ، الرازي المولد ، الملقب : بابن الخطيب الامام : فخر الدين الرازي ولد بالري عام ٥٤٣ هـ/ ١١٤٨ م . ألم بجميع فروع الثقافة في عصره ، ودرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة .

والمحسوس قال صاحب(١) : الحس والمحسوس ، وهو مقالتان ، لا يعرف له نقل يعول عليه ولا يذكر . والذي ذكره ابن سينا يسيرا علقه الطبري عن أبي بشر: متى بن يونس(٢) وهذا كلام غير واضح ، شرحه القفطي عند نقله هذه الجملة قال : الحس والمحسوس وهو مقالتان ، لا يعرف لهذا الكتاب نقل يعول عليه ولا يذكر . وانما المذكور من ذلك ، انما هو شيء يسير علق عن أبي بشر بن متى بن يونس . هـ .

غير أن صاحب كشف الظنون ، أزال الشك عند ذكره هذا الكتاب فقال : كتاب الحس والمحسوس ثلاث مقالات لارسطو . قيل : لا يعرف لهذا الكتاب نقل ، وانما الموجود شيء يسير منه . أقول : رأيته تماما ، وهو كتاب : بطليموس ، مقالة ، ولعبد الملك بن فرج ، ولموفق الدين البغدادي ثلاث مجلدات . هـ .

وهنا محل توقف ، وهو الفرق بين عدد المقالات التي ذكرها صاحب كشف الظنون وهي ثلاثة . والعدد الموجود في : الفهرست . فاذا بحثنا عن أصل هذا الفرق ، وجدنا في طالع تفسير ابن رشد لكتاب الحس والمحسوس ، ان المعدوم من هذا الصنف ثلاثة كتب .

أولها : الحس والمحسوس ، والثاني : كتاب الذكر والنوم واليقظة . والثالث : كتاب طول العمر وقصره ، وهما مذكوران أيضا

---

(١) لعلها : صاحب الفهرست ، حيث وردت هذه العبارات بنصها في الفهرست ، ويؤكد هذا سياق الكلام بعد ذلك .

(٢) وردت هذه العبارة بالفهرست على النحو التالي :

والذي ذكر أن شيئا يسير علقه الطبري عن أبي بشر : متى بن يونس ، وهي مناسبة بالطبع لهذه السياق .

في الطبقات لابن أبي أصيبعة ، وفي كشف الظنون .

فمن مجموع هذه الرسائل الثلاث تكون المقالات الثلاثة المعروفة بكتاب : الحس والمحسوس .

وقد يوجد: جوامع ابن رشد لهذا الكتاب ، منسوخة بحروف عبرانية في مكتبة باريز وفي مكتبة مورينا ، بايطاليا ، أما رسالة الشباب والهرم فهي مذكورة ايضا في كشف الظنون ، وذكرها قبل ذلك ابن أبي أصيبعة ناقلا عن القاضي صاعد ، وهو ناقل عن الفارابي ، غير انا لا نعلم اسم ناقله .

ثم صرح ابن رشد في جوامع الحس والمحسوس[1] لأنه لم يعلم لهذا الكتاب ترجمة ، فوجب التوقف في خصوصه ، وكذلك في حق كتاب الحياة والموت . وهو مذكور في : طبقات الأطباء ، وفي تاريخ القفطي من جدول بطليموس .

ولم يروى اسم ناقله ، وصرح ابن رشد بأنه لم يجد ترجمته . مثل ذلك يقال في كتاب : التنفس ، إذ لم نجد له ذكرا مع تصريح ابن رشد بعدم وجوده . ولقسطا بن لوقا رسالة في النوم والرؤ يا ، ورسالة أخرى في طول العمر موجودتان ببرلين ، ولأحمد بن محمد السرخسي كتاب : النوم والرؤ يا .

الطبقة الرابعة : مايتعلق بالاخلاق ، وهي عند المشائين : من الحكمة العملية .

أما اليعقوبي ، فعبارته كادت أن لا تفهم قال : فأما كتبه في الخلق هنا بياض في الأصل والإبانة عن اخلاق النفس والسعادة في

---

(١) الأنسب : بانه .

النفس والبدن وتدبير العامة والخاصة وتدبير الرجل امرأته والسياسة وتدبير المدن وقصص أهل التدبير للمدن ، فهذه أغراض كتب ارسطاطاليس[1] .

هو ظاهر أن هذا الكلام فيه من الخلل والفساد ما يدل على فساد الأصل . وأما الفهرست والقفطي ، فقد ذكرا كتاب الأخلاق ، فقالا : وهو اثنتا عشرة مقالة نقله : حنين بن اسحق . . هـ. محل الحاجة .

وكتب الاخلاق المنسوبة لأرسطو ثلاثة : أولها : كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس ، عشر مقالات . وثانيا : كتاب الأخلاق لاوذيمس سبع مقالات وثالثها : الاخلاق الكبرى : مقالتان ، فالظاهر ان العرب الحقوا العشر المقالات الأولى إلى نيقوماخس بالمقالتين الأخرتين من الأخلاق الكبرى ، فجمعوا الكل كتابا واحداً يحتوي على اثنتي عشرة مقالة كما مر . ويشعر بذلك ما ذكره صاحب كشف الظنون قال : كتاب الاخلاق أربع مقالات في مقالات الكبار ، وثمان مقالات في مقالات الصغار ، وهي كتابان لارسطو ، ويكون تمامه اثنى عشر مقالة فسره : فرفوريوس ، ونقله حنين بن اسحق .هـ. محل الحاجة .

ولا يوجد عندنا في المكاتب الأورباوية نسخة من ترجمة كتاب الاخلاق ما عدا جوامع ابن رشد ، وللفارابي كتاب الاخلاق شرح كتاب ارسطو .

ما ذكره ابن مسكويه في كتابه المعروف في الاخلاق ، وابن سينا

---

(١) تم كتابة عبارات اليعقوبي السابقة والتي ذكرها سابقا كما هي دون تقسيم اوفواصل لانه قد تبين لنا فعلا بمحاولة استيعابها عدم فهمها او تحديد معناها ، فآثر تقديمها كما هي في النص .

في كتابه المترجم : بأخلاق الشيخ الرئيس وغيرهما ، فهو مؤسس في الأغلب على افكار ارسطو وتقاسيمه لهذا العلم ـ كما سيتبين انشاء الله ـ عند بيان تفصيل كتاب الاخلاق . ولابن مسكويه كتاب : الطهارة في علم الأخلاق ، رتبه على ست مقالات ، ذكره صاحب كشف الظنون .

والأنسب ان يلحق بهذا الصنف الرابع ، الكتب المتعلقة بتدبير المنزل والسياسة ، تدبير المنزل : وهو الفرع الثاني[1] أن الحكمة العملية على مذهب المشائين .

وقد يوجد باليوناني مقالتان تنسب لارسطو بهذا الاسم ، وهي مشكوك فيها عند العارفين . ولم نجد في الفهرست ولا فيمن تبعه من المصنفين شيء من ذلك ويوجد عربيا ترجمة منه ، في مخطوطات الاسكريال نمرة ٨٧٣ .

السياسة وتدبير المدن ، وهي الفرع الثالث من الحكمة العملية في مذهب المشائين .

قال الفارابي : أما الكتب التي يعلم منها الأمور التي تستعمل في الفلسفة فبعضها يتعلم منها اصلاح الأخلاق ، وبعضها يتعلم منها تدبير المدن ، وبعضها يتعلم منها تدبير المنزل . هـ . ولأرسطو من هذا الفن كتابان أحدهما : السياسة المدنية وهو موجود عندنا . والثاني : في أحكام المدن السياسية ، ضاع أصله ، إلا شيئاً يسيراً ، وجد في هذه السنين الأخيرة ، يتعلق بمدينة أثينا وأحكامها السياسية . وقد يوجد في جدول بطليموس الذي أخرجه في تاريخ الحكماء ما نصه كتابه في تدبير المدن ، ويسمى : فوليطيقون نما في مقالات .

---

(١) الأنسب : من .

ثم قال : كتابه الذي رسمه سياسة المدن ، ويسمى : بوليطيقا ، وهو كتاب ذكر فيه سياسة أمم ، ومدن كثيرة من مدن اليونانيين وغيرها ونسبها ، وعدد الأمم ، والمدن التي ذكرها مائة واحد وسبعون هـ .

وذكر ابن أبي صيبعة كتابين لأرسطو : كتاب السياسة المدنية ، وكتاب : السياسة العملية .

وصرح المسعودي في التنبيه ، بوجود كتاب السياسة المدنية ، إلا ان هذا الكتاب عنده هو المترجم : بتدبير المدن ، أوسياسة المدن لأرسطو ، لأنه ذكر أنه يحتوي على أحكام عدد وافر من الأمم والمدن .

وقال في كشف الظنون : سياسة المدن لأرسطو ، ذكر فيه أنه نظر إحدى وسبعين مدينة كبيرة ، وهو السياسة العملية .

وقال ابن رشد في آخر جوامع الأخلاق حاكيا عن الفارابي : إن كتاب تدبير المدن ، كان موجوداً بتلك الجهات يعني : الجهات المشرقية . ويوجد كتاب لابن سبعين ، خاطب به الامبراطور : فريدريج الثاني الالماني في بعض رسائل فلسفية ، وذكر فيه أيضاً كتابا لارسطو يعرف : بتدبير المدنية ، وهو اسم السياسة المدنية كما علمنا . فعلى ذلك فقد ترجح ان كلا من السياسة المدنية ، وكتاب : سياسة المدن ، كان موجودا عند العرب . إلا أن محل التوقف من أمرين :
أولهما : أنه لا يعرف اسم الناقل ، ولا يوجد له أثر في مصادرنا العربية .

الثاني : وجود كتاب مدلس باسم : ارسطو طاليس ، يعرف بسر الأسرار ، وبكتاب السياسة أيضاً ، كثرت مخطوطاته في مكاتب أوروبا بالعربية وباللاطينية ، وهو كتاب ممزوج من أفكار أفلاطونية

وخرافات واسحار ، لا تحمل على أدنى تلامذة أرسطو . فضلا عن أرسطو[1] ادعى فيه ، انه من نقل : يحيى بن البطريق ، وأنه قد وجده بعد البحث الطويل في هيكل : هرمس الحكيم ، وهو مركب من أجزاء منها كتاب : اليتيم ويدعى أيضا : كتاب الغالب والمغلوب ، ذكره صاحب طبقات الأطباء وصاحب كشف الظنون ، وكتاب الفراسة ذكره أيضا مصنفو العرب .

ولأرسطو كتاب ، اختصر فيه قول أفلاطون في تدبير المدن . ذكره بطليموس في الجدول الموجود في تاريخ الحكماء للقفطي . وهو مذكور في كشف الظنون قال : كتاب في تدبير المدن ، مقالات لأرسطو لخص فيه أقوال أفلاطون في خمس مقالات .

فمثل هذا الارتباك ، وتكاثر الكتب المترجمة بعنوان واحد ، يوجب التوقف لا محالة في حل هذه المشكلة إلى أن نتمكن من وجود نسخة من السياسة المدنية ، مطابقة للأصل اليوناني أو نجد في الأقل في المصنفات العربية ما يدلنا على وجود السياسة في الأعصار الماضية لدى حكماء العرب .

ولنتم كلامنا ، عن الكتب المتعلقة بالسياسة الارسطوطالية فنقول : إنه نشر في مجلة : المشرق رسالة للفارابي في السياسة ، وله كتاب : السياسة المدنية ، وكتاب : النواميس ، وكتاب : المدينة الفاضلة ، وهو مطبوع .

وللكندي رسالة في السياسة ، ورسالة في السياسة العامة ، ولتلميذه : احمد بن محمد السرخسي كتاب : السياسة ، ولعلي بن

---

(١) الأنسب هنا : فضلا عن أن أرسطو .

الربيع كتاب : سلوك المالك في تدبير الممالك[1] ، ألفه : للمعتصم العباسي وطبع بمصر سنة ١٢٨٦ ، وقد يوجد في محفوظات المكتبة الباريزية ، ولقسطا بن لوقا البعلبكي كتاب : السياسة ، ثلاث مقالات .

الطبقة الخامسة من تأليف أرسطو : ما يتعلق بالالهيات وهو كتاب : ما بعد الطبيعة . ذكره اليعقوبي في تاريخه بعبارة تسفر[2] بأنه لم يقف على أصل الكتاب ، وانه قد التبس عنده بكتاب آخر أفلاطوني الأصل . قال : كتاب الكلام الروحاني ، وغرضه فيه ذكر الصورة المجردة من الهيولى التي في العالم الأعلى ، والقوى الروحانية ، ومعرفة اتصال قوى تلك الصور القوي[3] الطبيعية ، وهل هي بحركة أو بلا حركة ، وكيف تدبر تلك القوى هذه القوى ، ولأن كل واحد من القوى الجرمية الغليظة جزء تلك الاشياء الشريفة ، وبين ما العقل وما المعقول، وما النفس الكلية وما هبوطها وطلوعها .

وليس شيئاً من ذلك من أفكار ارسطو ، ولا من عباراته فلعله يعني بذلك كتاب : اثولوجيا ، وسيأتي ذكره عن قريب .

قال صاحب الفهرست ونقل عنه القفطي : كتاب الالهيات ويعرف بالحروف ، وبما : ما بعد الطبيعة ، وترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين وأوله : الألف الصغرى ، ونقلها اسحق ، والموجود

---

(١) هذا الكتاب الفه شهاب الدين احمد بن محمد بن أبي الربيع وقد خصصنا للمؤلف وكتابه فصلاً في كتابنا خصائص الفكر السياسي في الاسلام وأهم نظرياته، طبعة اسكندرية سنة ١٩٧٥ ، ولم يكتب عنه قبل ذلك .

(٢) لعلها : تشعر .

(٣) لعلها : بالقوى .

منه إلى حرف [مو] ونقل هذا الحرف : ابو زكريا يحيى بن عدي ، وقد يوجد حرف : [نو] باليونانية ، وهذه الحروف نقلها : اسطاث للكندي ، وله خبر في ذلك . ونقل ابو بشر متى مقالة : [اللام] وهي الحادية عشرة من الحروف العربية ، ونقل : حنين بن اسحق هذه المقالة إلى السريانية . وفسر ثامسطيوس مقالة : [اللام] أيضا ، ونقلها : أبو بشر متى ، بتفسير ثامسطيوس ، ونقلها : شملي ، ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات . . . . . [1] محل الحاجة منه . وذكره ابن أبي أصيبعة قال : كتاب « ماطاطافوسيقا » وهو كتاب : ما بعد الطبيعة ، اثنتا عشرة مقالة ، ولعله عد الألف ، والألف الصغرى مقالتين ، فحصلت عنده اثنتا عشرة مقالة . .

ويظهر من هذا الكتاب ، أنه لم يبلغ العرب من هذا الكتاب ، إلا إحدى عشرة مقالة أي : إلى حرف [اللام] مع أن الاصل اليوناني احتوى على : أربع عشرة مقالة . وليحيى بن عدي تفسير الالف الصغرى من كتب : أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة وغير ذلك ، وتعليق كتاب الحروف ، وكتاب في العلم الالهي . وليعقوب الكندي كتاب : الفلسفة الاولى ، وللرازي الطبيب كتب كثيرة تجد تعدادها في تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي تاريخ الاطباء لابن أبي أصيبعة ، في موضوعات تتعلق بكتاب : ما بعد الطبيعة .

وبعد الفراغ من كتب ارسطو الصحيحة ، نذكر شيئا من الكتب المنسوبة له عند العرب في الطبيعات : كتاب الزمان : ولعله قطعة من المقالة الرابعة من سمع الكيان ، أو من تصانيف بعض تلاميذه : كتاب : الألوان : ليس لأرسطو وهو لبعض تلاميذه .

---

(١) لعلها : انتهى (اهـ) محل الحاجة ، وهذا اصطلاح للمؤلف سبق أن نوهنا اليه .

كتاب المرآة : ترجمة الحجاج بن مطر ، ولعله كتاب اختلاف المناظر لإقليدس ، نسب غلطا لأرسطوطاليس . كتاب : الخطوط التي لا تتجزأ ، لعله من مصنفات تلميذه : ثاوفرسطس . كتاب : الحيل ، لا شك في أنه ليس من تصانيف أرسطو . كتاب : الاحجار ، قال في كشف الظنون : صنفه واستخرج بنظره والارشادالالهي ، خواصها ومنافعها، وذكر فيها : خاصية ستمائة حجر ونيف، وهو ليس من مصنفات أرسطو ، ولا يعرف له مؤلف من تلامذته . كتاب : الفلاحة ، عشر مقالات لا شك في كونه موضوعا . كتاب : الروح لارسطو ، ثلاث مقالات ، ليس من تصانيف ارسطو ، وانما هو من تصانيف تلامذته .

كتاب : اتخاذ الحيوان المائي ، ليس لأرسطو . جملة من الكتب الطبية ، مثل كتاب : النبض ، وكتاب : الدم ونفثه ، وكتاب : الطب ، خمس مقالات . وكتاب الصحة والسقم ، وكتاب : الرطوبات ، لا شك في ان كل ذلك موضوع .

كتاب : نيل مصر ، ثلاث مقالات ، لعله لتلميذه : ثاوفرسطس[1] . والكتب المنسوبة لأرسطو من الخلقيات والسياسة :

كتاب الخير : خمس مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ولا يعرف له ناقل عربي ، ذكره صاحب كشف الظنون .

كتاب العدل ، أربع مقالات ، وله في صفاته كتاب آخر : أربع مقالات ، ذكره صاحب كشف الظنون ، وقد ضاع أصله اليوناني .

---

(١) جميع الكتب السابقة والتي يحقق سانتلانا في نسبتها لارسطو من عدمه ، وردت بكتاب : أخبار الحكماء ، وكتاب : كشف الظنون ، وكتا . الفهرست .

كتاب : المحبة : ثلاث مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ذكره صاحب كشف الظنون .

كتاب : الجنس وشرفه : خمس مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ويذكر عند العرب .

كتاب : الحض على الفلسفة : ثلاث مقالات ، ضاع أصله اليوناني .

اختصار الأخلاق : أصله اليوناني موجود ، وقد ينسب لفيلسوف متوسط بين المذهب الأفلاطوني ، ومذهب المشائيين متأخر عن عهد أرسطو بكثير .

كتاب : الرياضة والأدب : أربع مقالات .

رسالة في الأدب : ترجمها ابن زرعة ، نشرت في مجلة الشرق . لا شك أنها ليست من مصنفات أرسطو[1] .

ومن الكتب الموضوعة لأرسطو من هذا الصنف ، أي السياسي .

كتاب : الرياسة في السياسة ، قال صاحب كشف الظنون : ألفه ارسطو للاسكندر اليوناني ، وترجمه مولانا : نصوح المعروف بنوالي المتوفى سنة ١٠٠٣ للسلطان محمد خان بن مراد خان ، حال كونه أميرا بمغنيسا وهو معلم وسماه : فرح نامه ، وجعله على مقدمة وستة عشر باباً ، وتكملة المقدمة في ظهور الاسكندر .

والباب الأول : في الايمان . الثاني : في الإمامة . الثالث :

---

(١) جميع الكتب السابقة ، ورد ذكرها بكتاب : كشف الظنون .

في الحياء . الرابع : في الرضا . الخامس : في الصبر ، إلى آخر ما بينه صاحب الكشف ، وهو لا شك الكتاب الذي ذكره في موضع آخر باسم : السياسة في تدبير الرئاسة . قال : وهو سبع مقالات لأرسطو الفه للاسكندر[1] حين التمس منه ان يكشف شيئا يكون له دستورا يرجع إليه عند غيبته ، وقد عربوه . هـ .

ومنه : الرسالة الموسومة : ببيت الذهب .

قال المسعودي في : التنبيه عند ذكره البيت المعروف بهذا الاسم : بالهند ، وهو البيت الذي دخله الاسكندر بين فلبس[2] ، الملك حين قتل فور ، ملكهم ، وكتب بخبره إلى ارسطوطاليس بالرسالة المعروفة برسائل بيت الذهب التي اولها : إلى الإسكندر ، ملك ملوك الأمم ـ من عبده : ارسطوطاليس ـ أما بعد : كتبت إليّ تذكر الذي أعجبك من العجائب ، وبالبنيان الشامخ المزخرف بأنواع الجوهر ، وما يؤنق العين من الذهب الأحمر ، قد بهر العيون منظره ، وسار في الأمم ذكره ، وقد كتبت إليك أيها الملك أصونك لمعرفتك بالأمور السابقة العليا ، والأرضية السفلى ، أن يعجبك شيء صنعته الأيدي الميتة ، بالحكمة في الأيام القصيرة ، ومدة الزمان اليسيرة ، ولكني أرضى لك أيها الملك أن ترفع نظرك إلى ما فوقك وتحتك ، وعن يمينك وعن شمالك ، من السماء والصخور ، والجبال ، والبحور ،

---

(١) أرسطو والاسكندر : الاسكندر بن فيلبس المقدوني ، ولد في بلا سنة ٣٥٦ق . م . لما بلغ الثالثة عشر من عمره سلمه أبوه إلى أرسطوطاليس وتعلم على يديه مدة خمس سنوات . وكان أرسطو يوالي الاسكندر الاكبر بالنصح والتوجيه بعد أن اصبح ملكا وقد كتب إليه أرسطو عدة رسائل ، ومن بين ما يعرف به أرسطو انه معلم الاسكندر الاكبر . وقد توفي الاسكندر سنة ٣٢٣ ق . م .

(٢) الاسكندر بن فيلبس ، صحة هذا الاسم

وما في ذلك من العجائب الغامضة ، والمصانع الظاهرة ، والبنيان الشامخ الذي لا ينحته الحديد ، ولا يثلمه المجانيق ، ولا يعمله الاجساد المخلخلة الضعيفة في المدة المنقطعة . . . . . . ثم مر في اتمام الرسالة في وصف الارضية والبحار والأفلاك والنجوم والآثار العلوية ؛ وغير ذلك مما يحدث في الجو مما ذكرناه في رسائل ارسطوطاليس إلى الاسكندر في السياسات اليونانية ، والملوكية في كتاب في : فنون المعارف . . . . . . هذه الرسالة مستفيضة في أيدي الناس . هـ .

ومن الموضوعات السياسية : ارسطوطاليس إلى الاسكندر[1] ، في : تدبير الملك . ذكرها صاحب الفهرست ، وابن أبي أصيبعة ، وقد وجدت في مكتبة الفاتيكان بروما ، فنشرها : الاستاذ البرت الألماني ، وترجمتها : رسالة ارسطوطاليس إلى الاسكندر في السياسة ، أرى أن أسرد عليكم شيئا منها[2] .

بعد الفراغ من الكلام عن تصانيف أرسطو ، ناسب أن ننتقل إلى تلامذته ومفسريه لنستقصي معرفة ما بلغ العرب من فلسفة المشائيين وهم : ثاوفرسطس ، ونيقولاوس الدمشقي ، والاسكندر الأفروديسي :.

أما ثاوفرسطس ، فهو كما علمتم خليفة ارسطوطاليس على دار التعليم بأثينا عاش من سنة ٣٧٢ قبل المسيح إلى نحو سنة ٢٨٨ ،

---

(١) رسالة ارسطوطاليس إلى الاسكندرية ، هكذا في الفهرست .

(٢) وقف سانتلانا عند هذه العبارة ولم يعرض شيئا من رسالة ارسطوطاليس للاسكندر في السياسة . وانتقل لفقرة أخرى مختلفة في الموضوع . والرسالة وردت بكتاب الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ : ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .

ومما نقل من تصانيفه إلى العربية :

كتاب : الآثار العلوية : مقالة نقلها ابن الخمار من السرياني على ما يظن .

كتاب : المسائل : نقله : ابن الخمار من السرياني .

كتاب : الحس والمحسوس نقله : ابراهيم بن بكوس ، أربع مقالات .

كتاب : أسباب النبات : نقله ابراهيم بن بكوس .

كتاب : في الأخلاق : ترجمه ابن الخمار من السرياني ، ويظن أنه كتاب : ثاوفرسطس الموجود باليوناني ، المعروف : باخلاق الناس .

كتاب : ما هو الطبيعة ، نقله يحيى بن عدي ، وقد وجد الاستاذ مرغوليوث في مكتبة : اكسفورد نبذة من هذه الترجمة ، نشرها بمجلة الجمعية المشرقية الإنكليزية ، فرأيت أن أعرض عليكم ما وجد وان كان يسيرا جدا . وثاني المشائيين المعروفين عند العرب : نيقولاوس الدمشقي ، كان من معلمي الفلسفة ببلد « رومة » قبل المسيح بثلاثين سنة تقريبا . وله اختصار كتاب : الحيوان ، لارسطوطاليس نقله : أبو علي بن زرعة إلى العربي .

قال القفطي : وملكت منه نسخة والحمد لله تعالى . . . وله أيضا كتاب : اختصار فلسفة ارسطو ، خمس مقالات ترجمة ابن زرعة .

وكتاب : النبات ـ وقد سبق[1] ـ أنه الكتاب المنسوب عند

(١) لعلها : وقد سبق وذكرنا ، حيث قد أشار سنتلانا إلى ذلك آنفا .

العرب لارسطوطاليس ، ترجمة : اسحق بن حنين ، وأصلحه : ثابت ابن قرة .

وكتاب : الرد على جاعل العقل والمعقولات شيئا واحدا ، وترجمته في كتاب الفهرست : الرد على جاعل العقل والمعقولات[1] شيئا واحدا ، والأول أصح .

ولابن رشد : تلخيص فلسفة نيقولاوس الدمشقي ، ذكره في آخر تفسيره ، المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة .

والثالث من المشائيين : الاسكندر الأفروديسي : كان أستاذ فلسفة المشائيين بأثينا من سنة ١٩٨ إلى سنة ٢١١ للمسيح ، وهو من أشهر المفسرين ، تمسك بمذهب ارسطو وانتصر له على جميع من انتقص عليه من أصحاب الرواق وغيرهم مما ترجم من تفاسيره : تفسير الاسكندر على كتاب : قاطيقورياس ترجمة : يحيى بن عدي .

قال القفطي : استنقل هذا الكتاب : أبو زكريا يحيى بن عدي بتفسير : الأفروديسي -يعني الاسكندر- في نحو ثلاثمائة ورقة . تفسير الاسكندر على كتاب : العبارة : قال الفهرست والقفطي : « لم يوجد» ، ولا يفهم من هذا الكلام هل كان الكتاب موجودا ثم ضاع ، ام لم توجد له ترجمة أصلا ؟ .

تفسير الاسكندر على كتاب : طوبيقا أي : الحيوان : قال يحيى ابن عدي في أول تفسير هذا الكتاب : إني لم أجد لهذا الكتاب تفسيرا ممن تقدم - إلا تفسير الاسكندر - لبعض المقالة الأولى ، وللمقالة الخامسة ، والسادسة ، والسابعة ، والثامنة . وتفسير : أمونيوس ،

---

(١) والكتب السابق ذكرها ورد ذكرها في : الفهرست ، وأخبار الحكماء .

للمقالة الأولى والثانية والثالثة والرابعة . فعولت على ما قصدت في تفسيري هذا على ما فهمته من تفسير الاسكندر ، وأمونيوس ، وأصلحت عبارات النقلة لهذين التفسيرين الخ . فتعين وجود تفسير الاسكندر بالعربية .

وقال القفطي : والذي فسره من أمونيوس والاسكندر من هذا الكتاب ، نقله اسحق .هـ .

تفسير الاسكندر على كتاب : سوفسطيقا ، كان موجودا على عهد صاحب الفهرست . قال : قد حكى أنه أصيب بالموصل .

تفسير الاسكندر لهذا الكتاب : تفسيره على أنالوطيقا الأولى والثانية . قال القفطي : إنه رأى تفسير كتاب : البرهان في تركة : ابراهيم بن عبد الله الناقد النصراني . فعرض عليه مع شرح آخر : بمائة دينار وعشرين ديناراً.

وكتاب : انالوطيقا الأولى : قال في طبقات الأطباء : الذي فسر منه إلى الأشكال الجملية ، ووجد لهذا الكتاب تفسيران ، أحدهما أتم من الآخر .

تفسير السماع الطبيعي ، قال صاحب الفهرست : من تفسير أفروديسي لهذا الكتاب : المقالة الأولى من نص كتاب ارسطوطاليس في مقالتين ، والموجود منهما مقالة وبعض الأخرى ، ونقلها : أبوروح الصابي ، وأصلح هذا النقل : يحيى بن عدي .

وترجم تفسير المقالة الرابعة : قسطا بن لوقا ، وأبو عثمان الدمشقي .

تفسير كتاب : السماء والعالم ، نقله : متى بن يونس .

واصلحه : يحيى بن عدي .

تفسير كتاب : الكون والفساد ، نقله : متى بن يونس .

تفسير الآثار العلوية : قال الفهرست : نقل الى العربي ، ولم يذكر اسم ناقله . ونقله يحيى بن عدي فيما بعد من السرياني .

تفسير الاسكندر على كتاب : النفس ، المترجح أنه لم ينقل منه إلى العربية إلا المقالة الأولى ، وقطعة من المقالة الثانية تتعلق بالعقل ، وهي مهمة لما تضمنته من القول عن العقل الفعال ، وهو عمدة كلام حكماء الاسلام في هذا الموضوع .

قال المسعودي في المروج ما نصه : وقد ذكر صاحب المنطق في المقالة الثالثة من كتاب النفس : العقل الأول الفعال ، والعقل الثاني : وكذلك ذكر ثامسطيوس ، في شرحه لكتاب النفس الذي عمله صاحب المنطق . وقد ذكر العقل الأول والثاني : الاسكندر الافروديسي في مقالة أفردها في ذلك ، قد ترجمها : اسحق بن حنين . هـ . فتعين وجود هذه الترجمة بالعربية . وقد ذكرها الفارابي غير مرة في رسائله ، وله شرح رسالة الاسكندر على النفس . ولا شك أنها هي التي ذكرها ابن أبي أصيبعة في : تعداد تصانيف الاسكندر . ثم قال : مقاله في العقل على رأي ارسطوطاليس فضلا[1] من المقالة الثانية من كتاب : ارسطوطاليس في النفس . وهما لاشك ، شيء واحد . وقد وجدت ترجمة عبرانية نشرها الدكتور : كونز الألماني .

تفسير الاسكندر على كتاب : ما بعد الطبيعة ، ذكر الفهرست ،

---

(١) الأنسب : فصلا .

والقفطي : كتاب أثولوجيا مقالة واحدة ، ولا يبعد أن يكون المراد بذلك كتاب : ما بعد الطبيعة ، إذ قد يعبر عنه بهذا الاسم ايضا . ويؤيد ما يوجد في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة . قال في ذكر تصانيف الاسكندر : مقالة فيما استخرجه من كتاب : ارسطوطاليس الذي يدعى بالرومية : ثولوجيا ومعناه . الكلام في توحيد الله تعالى . هـ. ويظهر من كلام الفارابي ، ان هذا التفسير لم يوجد تاما . قال في رسالته المترجمة : بالإبانة عن عرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة : لا يوجد للقدماء كلام في شرح على هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب ، بل إنه وجد . فلمقالة[1] [اللام] للاسكندر غير تام . وثامسطيوس تام . وأما المقالات الأخر ، فإما ان لم تشرح ، واما إن لم تبق إلى زماننا . على أنه قد يظن أنه إذا نظر في كتاب المتأخرين من المشائيين ان الاسكندر ، كان قد فسر الكتاب على التمام هـ فتعين ان هذا الكتاب نقل الى العربية ، ولم ينقل تاما ، المترجح أنه لم يترجم منه إلا تفسير كتاب : [اللام] أي : المقالة الحادية عشرة لأرسطو ، بل قد ثبت أن تفسير كتاب [اللام] للاسكندر الذي كان بيد العرب هو الأصل الصحيح . فان العلامة : فرويدنتال الألماني ، قابل ما أورده ابن رشد في شرح كتاب النفس ، بالأصل اليوناني الموجود عندنا . فبين ان ما يوجد عندنا من كلام الاسكندر تفسير مداس ، أصل إنشائه في منتصف القرن الخامس او السادس للمسيح ، وان الاصل هو ما كان موجودا بيد العرب .

وأما مصنفات الاسكندر - غير تفاسيره - فهي مقالة في القدر والجبر ، انتصر فيها لمذهب ارسطوطاليس ، فيما يتعلق بحرية

---

(١) الأنسب : فبمقالة .

الانسان . ورد على أصحاب الرواق القائلين بالجبر ، فعسى أنها المقالة المذكورة في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة حيث قال : مقالة له في الاستطاعة ، وينسب للاسكندر كتاب : العناية . وقيل في التدبير لعله هو الكتاب الذي نحن بصدده . ثم كتاب : الكون ، ترجمة : بشر ابن متى . وكتاب : الفرق بين الهيولى والجنس شرحه : يحيى بن عدي . وكتاب : الرد على من قال : إن الابصار ، لا يكون إلا بشعاعات تنبعث من العين وغير ذلك ، كالرد على من قال : انه لا يكون شيء إلا من شيء . مقالة في اللون وأي شيء ، هو مقالة في الرد على جالينوس فيما طعن على قول ارسطوطاليس ، ان كل ما يتحرك عن محرك . مقالة : في الرد على جالينوس في مادة الممكن .

مقالة : في الفصول التي تنقسم بها الأجسام ، وغير ذلك مما يوجد بيانه في : الفهرست ، وفي طبقات الأطباء .

قد فرغنا الآن من الكلام ، عما نقل من كتب قدماء الفلاسفة إلى أرسطوطاليس وأتباعه .

وخلاصة بحثنا ، أن العرب لم يعلموا من مصنفات قدماء اليونانيين شيئا سوى الوصايا الذهبية المنسوبة لفيثاغورس ، ورسائل لديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزأ . وان الباقي مما كان متداولا عندهم باسم : ثاليس : وابناذقليس وغيرهما ، انما هو من مخترعات متأخري الافلاطونيين .

أما سقراط ، فإنهم لم يعلموا منه إلا رسائل مدلسة ، ولم تكن لهم خبرة بمذكرات سقراط لاكسانوفون . أما أفلاطون ، فلم يبلغهم على طريق الترجمة من كتبه الجدلية والالهية إلا المحاورة الموسومة : بسومسطس[1] .

---

(١) لعلها : سوفسطس .

ومن الطبيعيات ـ إلا كتابين ـ أولهما : طيماوس ، وهو المعروف عندهم بكتاب : طيماوس الطبيعي .والثاني : كتاب آخر بهذا الاسم ينسب إلى : طيماوس الفيثاغوري . وليس هو في الحقيقة إلا تلخيص الاول . ويعرف عند العرب : بكتاب طيماوس الروحاني .

أما الكتب المتعلقة بعلم النفس ، وقد جعلناها صنفا ثالثا ، فما ثبت نقله منها كتاب : احتجاج سقراط على أهل أثينا . ومحاورة تسمى : الفيدون في موت سقراط ، وبقاء النفس بعد الموت .

ومحاورة ثالثة ، تعرف : بقريطون[1] ، مما يجب على الانسان من الاذعان لاحكام بلاده ، وإن كان مظلوما .

أما بقية المحاورات من هذا الصنف ، فالمترجح أن العرب لم يعلموا منها إلا ما لخصه جالينوس في جوامعه المترجمة على يد : حنين ابن اسحق .

والمرتبة الرابعة من المحاورات الافلاطونية وهي : السياسة . فقد ثبت منها نقل كتاب : السياسة المدنية ، وكتاب : النواميس ، ثم جوامع جالينوس لهذه الكتب . أما مصنفات أرسطوطاليس فما ثبت نقله أولا : الكتب المنطقية وهي : عند العرب أي : كتاب : المقولات وهو : قاطيغورياس ، وكتاب : التفسير ويدعى : العبارة أي : باري منياس ، وكتاب : انالوطيقا الاول في القياس ، وأنالوطيقا الثاني في البرهان ، وكتاب : طوبيقا ، أي معناه المواضع الجدلية ، وكتاب : سوفسطيقا أي : مغالطات السوفسطائية ، وكتاب : ريطوريقا أي : الحكاية[2] وكتاب : بويطيقا أي : صنعة الشعر .

---

(١) صحتها : أقريطون .
(٢) صحتها : الخطابة .

أما الصنف الثاني أي : الطبيعيات فالمنقول منه : كتاب السمع الطبيعي[1] ويعرف بسمع الكناية[2] . وكتاب : السماء والعالم ، وكتاب : الآثار العلوية ، وكتاب : النبات ، وهو عن مصنفات نيقولاوس الدمشقي ، وكتاب : الحيوان ، يحتوي على كتابين أي : كتاب : طبايع الحيوان ، وكتاب : أعضاء الحيوان ، وكتاب : المسائل الطبيعية ويعرف بكتاب : ما بال .

والصنف الثالث : أي ما يتعلق بعلم النفس فالمعقول منه : كتاب : النفس ، وكتاب : الحس والمحسوس ، وكتاب : الذكر ، والنوم واليقظة . وكتاب : طول العمر وقصره .

ومن الطبقة الرابعة : المتعلق بعلم الاخلاق ، فقد ثبت نقل كتاب : الاخلاق إلى نيقوماخس ، والاخلاق الكبرى .

أما الصنف الخامس في السياسات ، فالمترجح ان السياسة المدنية ، نقلت إلى العربية دون غيرها .

ومن الصنف السادس : أي : الالهيات ، فكتاب ، ما بعد الطبيعة ، ويعرف : بكتاب الحروف ، لأنه على ترتيب حروف اليونانيين .

أما ثاوفرسطس ، فقد نقل من تصانيفه : كتاب : الآثار العلوية ، وكتاب : المسائل ، وكتاب : الحس والمحسوس ، وكتاب : أسباب النبات ، وكتاب : ما بعد الطبيعة ، وكتاب : الاخلاق ، مشكوك فيه .

---

(١) صحتها : السماع الطبيعي .

(٢) صحتها : سمع الكيان .

وأما نيقولاوس الدمشقي ، وقد ثبت ترجمة اختصاره لكتاب : الحيوان ، وكتاب : النبات . واختصاره : فلسفة أرسطو .

ومن تصانيف الاسكندر الافروديسي ، فتفاسيره على كتب ارسطو سوى كتاب : العبارة ، وكتاب : النفس ، إذ لم ينقل منه إلا المقالة الاولى ، وقطعة من الثانية .

وكتاب : ما بعد الطبيعة ، لم ينقل منه إلا كتاب : [اللام] أي الحادية عشرة ثم جملة من رسائله . ذكرنا اسماء هؤلاء فلا حاجة إلى إعادتها هنا .

أما أصحاب الرواق ، فقد سبق لنا أنه لم يبلغ العرب من مذهبهم إلا ما اقتبسوه من كتب جالينوس ، وغيره من الأطباء ، وسيأتي ذكرهم عن قريب .

نعم ، إن مذاهب أهل الرواق ـ لا سيما أقوالهم في الأخلاق ـ كانت مشهورة في الشام ، ومصر منذ القرن الأول للمسيح ومصداقه : رسالة :مارا بن سرافيون، إلى ابنه : نشرت في مجلة الشركة المشرقية الألمانية ، وهي مشحونة بأفكار رواقية ، ولا شك أيضا في اتصال العرب إلى شيء من ذلك عن طريق المحاورة والمناظرة ، حين إختلطوا بالروم ، والصابئين ، والمصريين ، بعد فتوح البلدان المشرقية ، وقد توجد منه آثار متفرقة في كلام الحكماء ، وحكم الصوفية من أهل الاسلام لا يمكن حصرها ، وتعيين مصدرها ما دمنا لا نعلم كيف اتصل بها العرب ، وعلى أي طريق بلغتهم ، فلم يثبت والحالة هذه من معرفتهم بمذهب الرواقيين إلا وجود كتاب اشتهر باسم : لغز قابس .

وقابس هذا من تلامذة سقراط ، حضر موته وهو مذكور في محاورة أفلاطون الموسومة بفيدون في موت سقراط ، إلا أن نسبة

الكتاب اليه ، مما يأبى العقل قبولها ، إذ يوجد ما لا يمكن حمله على قابس كالإشارة إلى آراء أفلاطون في الأدب والكلام عن المشائين وهم كما علمتم : أصحاب أرسطو ، فكيف يكون ذلك من كلام قابس المعاصر لسقراط .

ولذلك ، فقد أجمع العلماء على ان اللغز من انشاء بعض في القرن[1] الأول والثاني بعد المسيح ، وهو كتاب مشهور أدرجه ابن مسكويه في مجموعه الموسوم بأدب العرب والفرس . ونشره في هذه السنين الاخيرة الأستاذ باسي الفرنساوي وكان بودي أن الخص شيئا منه ، إلا أني لما قابلت النقل العربي بالأصل اليوناني وجدت بينهما من التفاوت ما أحوجني إلى اعادة معظم الترجمة مما ترجمته لكم إلا شيئا يسيراً .

ولا يصعب علينا فهم هذا اللغز ، إذا تذكرنا ما سبق لنا في إحدى المحاضرات الفارطة من مذهب سقراط ، وأفلاطون ، أعني : قولهم ، بأن أصل كل شيء في الانسان هو : الجهل بالخير إذ لا يتأتى لذي بصيرة وعقل ، أن يختار الشر وهو يعلم أنه : شر ، فاذا اختاره لا يكون ذلك إلا من تخيله شيئا من الخير فيه فيؤول الشر في الانسان إلى مجرد الغلط ، أو القصور في العلم .

وقد تلقى الرواقيون هذا الأصل من سقراط ، فيعدون لأجل ذلك من اتباعه عند المؤرخين ، قالو : إذا كان منشأ الشر ، إنما هو الجهل بالفضيلة إذا وحسن السيرة متوقفة على العلم الحقيقي .

وأن من علم الاشياء على ما هي عليه ، لا بد له من أن يتبع فعله

---

(١) لعلها : من انشاء بعض المفكرين .

علمه ، حتى صارت الحكمة عندهم : عبارة جامعة للعلم والعمل معا . والخير كله موقوف على تهذيب العقل والضمير ، وبناء على ذلك فانهم قسموا الخير قسمين : ما هو خير في ظاهره ، وليس هو بخير من ذاته ، كالمال مثلا ، والصحة ، والجمال . وبالجملة : كل ما هو موقوف على العوارض الطارئة ، فقد يكون خيراً تارة ، وشرا تارة أخرى ، بحسب استعمالنا إياه ، وغير ذلك من الأحوال التي لا تعلق لها بقدرتنا .

والقسم الثاني : في الخير الحقيقي ، وهو الحكمة والخلق الكريم إذا اتسم في ضميرنا ، إذ هو حينئذ موقوف على إرادتنا ، داخل في قدرتنا ، لا يسلبنا إياه سبب طارىء أو عارض يطرأ علينا من خارج ، إذ هو ملكة راسخة ، لا تفوت ولا تختلف باختلاف الاوقات والاحوال ، ولا يتصور فيها سوء الاستعمال ، فمن فاز بذلك ، فقد فاز بالسعادة طول حياته ، إذ لا يحتاج فيها إلى شيء من الخيرات المحسوسة الخارجة عن قدرته المنوطة بالبدن والمال ، وما يشاكله وعلى هذا ، فالناس قسمان :

حكماء سعداء ، وجهلاء أشقياء ، وإذا تقرر هذا ، لا يتعذر علينا فهم اللغز المنسوب الى قابس . وحاصل ما حكاه ، أنه بينما كان يتمشى في هيكل زحل رأى صورة غريبة الشكل قد رسم فيها حظيرة في داخلها حظيرتان أخريان ، إحداهما أكبر من الأخرى ، وعلى باب الحظيرة الكبرى جمع كثير من الرجال . وعلى الباب كأن شيخا واقفا يومىء للقوم المجتمعين ، فسأل قابس شيخا صادفه بالهيكل عن معنى هذه الصورة .

[وهنا وقع من المترجم سهو ظريف ، وذلك أنه وجد في الأصل اليوناني عند خطاب : قابس : هذا الشيخ أي « وايراقليس » ، وهو

قسم عندهم كقولك بالعربية : أي بالله ، فتوهم أنه اسم الشيخ وسماه : ايرقليس ، وليس له في الاصل اسما البتة] .

قلت : فشرع الشيخ في تفسير معنى الصورة قائلا : إذا سمعتم ما أقوله، فان أنتم فهمتوه ووعيتموه، كنتم عقلاء سعداء، وإلا صرتم جهلة أشقياء ، لا علم لكم بتصرف المعاني . قال : فان هذه الصورة هي صورة الحياة الدنيا ، وهي تلقى لغزا لكل داخل فيها، كما كانت سفكس تلقي الغازها على المارين ، فمن فهمها ، تخلص منها ، ومن لم يفهم ، قتلته ، وذلك عبارة عما في البشر من الجهل الغريزي ، فهو يلقي على الناس الغازا ، ويسأل : ما الخير ؟ ما الشر ؟ وما ليس بخير ولا بشر ، فمن لم يفهم أتلفه جهله ، ولا يكون ذلك دفعة واحدة ، كحال من كان سفيكس ، وإنما يقتل شيئا فشيئا مما يصيب من يعذب على الدوام إلا ان من فهم قتل الجهل ونجا وظفر بالسعادة طول عمره هـ. فاذا سألنا عن أصل هذا الجهل قال : هذه الحظيرة هي صورة الحياة ، والواقفون عليها هم البشر والشيخ الواقف على الباب هو : ملك أو جن يعلم من ورد العالم ، ما يجب ان يفعله الطريق الذي إن سلكه سلم فيه هـ .

وهذا يدل على المذهب الأفلاطوني بوجود النفوس في العالم ، إلا قبل دخولها هذا العالم ، ثم بين في الصورة امرأة على كرسي بقرب الباب تسقي كل من دخله من كأس بيدها ، فقال : إن هذه اسمها الغفلة ، فاذا شربوا من كأسها نسوا كل ما علمهم الملك ، وغشيهم النسيان والجهل ، فدخلوا الحظيرة أي : الحياة على هذه الهيئة .

وهذا يشبه ، ما في المقالة العاشرة من السياسة المدنية لأفلاطون، وهو أن الأرواح قبل التحاقها بأبدانها تسقى من ماء نهر

اسمه : النسيان ، فتنسى حالتها السابقة في العالم السماوي . ثم قال في داخل الباب : نساء مختلفة الصور هي : اللذات ، والشهوات ، والظنون ، فاذا الناس وثبن وتعلقن بكل واحد ، فيوهمنه أنهن يقدن إلى طيب العيش ، فيسرع الناس وراءهن ، لما اعتراهم من السهو والغفلة ، فلا يميزوا طريق الصواب من خلافه ، فوجدوا في داخل البستان امرأة عمياء صماء واقفة على حجر مدور وهي كالمعتوهة اسمها : البخت . قال الشيخ : هذه تطوف في كل مكان فتأخذ من هذا وتعطي هذا من غير سبب ، وهي واقفة على حجر يدل على أن ما تسمح به غير موثوق ببقائه ، ولا معمول على ثباته .

قال قابس : فقلت : هذا الجمع الذي حولها ، ما يلتمسون منها ، وبأي شيء يعرفون ؟ ! قال الشيخ : يعرفون بالهمج الذين لا روية لهم ، فالتمسوا ما تلقيه حولها . . . فالذين ترونهم ، كأنهم فرحون مسرورون هم الذين حبتهم بشيء فيسمونها : البخت السعيد . والذين يبكون باسطين أيديهم ، هم الذين قد سلبتهم ما كانت أعطتهم ، وهؤلاء يسمونها : سوء البخت ! .

قال قابس : فما هو الذي تمنح هؤلاء : فيسرون به ، والذي تسلب هؤلاء : فيبكون عليه ؟ .

قال الشيخ : ما يظن جمهور الناس أنها خيرات وهي : المال والجاه ، وصحة البدن ، والولد ، والسلطان ، وما يشبه ذلك .

قال قابس : فقلت له : أليس هذه خيرات ؟

قال الشيخ : هذا مما ينبغي أن نؤخر الكلام عنه في هذا الوقت

هـ .

ولنتم الآن ، ما كنا بصدده من الكلام عن قابس ، قال صاحب اللغز : ثم ذكر الشيخ ما يكون من الانسان ، إذا أعطاه البخت شيئا ، وما معناه من الانهماك في اللذات والاسراف بالمال ، إلى أن ينتهي به ذلك إلى إتلاف ما قد ناله من البخت ، فيضطر إلى كل قبيح من الكذب والنميمة ، والخداع والزور ، ليدوم على ما اعتاده من التلذذ ، فاذا افتقر صار إلى العقوبة والعذاب ، والحسرة الدائمة على ما فاته .

قال : فيكون سائر حياته في الشقاء ، اللهم إذا صادف في طريقه الندم ، فينقذه ويثير فيه الاشتياق إلى الأدب الحق ، وإلى الأدب الزور ، فاذا اتبع الادب الصحيح ، ينقي بذلك نفسه ، ويخلصها مما غلب عليها ، فيصبح حرا سعيدا ، لا خوف عليه فيما يأتي من عمره ، وإذا اتبع الطريق الآخر ، يعود إلى الغفلة .

قال قابس : يا حبيبي ! ما اعظم هذا الخطر ، غير أنه ما هذا الادب الزور الذي ذكرته ؟ قال الشيخ : هل رأيت الحظيرة الاخرى ؟ قال قابس : اني لأراها حقا . قال الشيخ : أو لا ترى المرأة الواقفة عليها سيماء الجلالة والهيئة الجميلة . . . هذه المرأة عند الجمهور يقال لها : الادب ، وليست أدبا حقا ، بل أدباً زوراً ، فمن كان على طريق النجاة ، أراد التوجه الى الادب الحق ، صادف الادب الزور أولا . قال قابس : أو ليس لهم طريق آخر يؤديهم إلى الادب الحق ؟

قال الشيخ : بلى ، إن هناك طريقا آخر .

قال قابس : فهؤلاء الرجال الذين يتمشون داخل الحظيرة ما أسماؤهم ؟ قال الشيخ : هؤلاء هم المحبون لهذا الادب الزور ، قد افتتنوا به ، فتخيلوا أنهم قد حصلوا على الأدب الصحيح . قال قابس : فبماذا يعرف هؤلاء ؟ قال الشيخ : هؤلاء بعضهم يعرفون بالشعراء ،

وبعضهم بالجدليين ، وبعضهم يسمون : الخطباء وبعضهم يسمون : علماء الالحان ، ومنهم : الحساب ، والمهندسون ، والمنجمون ، وأصحاب اللذة ، والمشاؤ ون ، والمنتقدون في الحقائق ، وما يشبه هؤلاء إلى أن قال : وهم أيضا على الجهل ، ولا ينفكون عنه دون أن يصيروا إلى الطريق الحسن ، وينزعوا الأدب الزور ويتشربوا القوة المنفية من الادب الصحيح ، فيلقوا وراء ظهرهم ما هم عليه من الشرور والأوهام ، والجهل ، وسائر ما قد عراهم من الشر ، فيتخلصوا . . .

قال قابس : فأي طريق يؤدي إلى الأدب الصحيح . قال الشيخ : أما ترى ذلك المكان المرتفع الخالي عن السكان ، وترى باباً ضيقا وطريقاً يؤدي اليه ، قليل الساري كأنه نشز ، خشن ، وعر ، ووراءه جبل شاهق ، والمرتقى إليه ضيق وعر ، وجرف عميق ، واه عن جانبيه .

قال قابس : فقد أراه جيدا : قال الشيخ : فهذا هو الطريق المؤدي إلى الأدب الصحيح ، وهو صعب جدا كما ترى ، وهل أبصرت فوق ذلك التل صخرة عظيمة مرتفعة ، وعرة المرتقى من كل ناحية . . . وترى امرأتين واقفتين على الصخرة على غاية من الجمال والقوة باسطتين أيديهما . . .

قال : فهما العفة والصبر ، وهما أختان .

قال : فعلى ماذا يدل بسطهما أيديهما .

قال الشيخ : تومئان بذلك إلى من يقصدهما ، وتشيران إليه بأن يصبر ولا يدخله الإياس والتواني ، فانه عما قليل ، يصل إلى الطريق فيجده سهلا جدا .

قال قابس : فاذا وصلوا إلى تلك الصخرة ، كيف يصعدون

إليها . . . فاني لست أرى طريقا للصعود . قال الشيخ : يسبقن ، فيجذبن من يوافي الموضع ، فيصعدنه اليهن ، وبعد أن استراح يمنحنه قوة وتجلدا ، ويوعدنه بالوصول إلى الادب الصحيح ، فيرشدنه إلى الطريق الموصل إليه ، وهو سهل مستو ، نقي عن كل شر . ثم قال الشيخ : أترى أمام تلك الاجمة مرجا أحسن ما يكون كثير النور ، ثم حظيرة لها باب آخر في وسط المرج . قال : هو المكان المعروف بمسكن الشعراء ، فيه مستقر الفضائل ومركز السعادة ، أو ما ترى عند المدخل امرأة جميلة ، متوسطة السن ، وعلى وجهها شعار الحشمة والعفة مزينة بدون تكلف واقفة على حجر مربع ، وقوف من ثبت قدمه ،ولا يخاف ،ومعها امرأتان أخريان كأنهما بنتاها تشبهانها . أما الوسطى منهن فهي : الادب ، والاخرى : الصدق ، والثالثة : البيان المقنع . أما وقوفها على حجر مربع ، فهو شعار أمنية[1] الطريق الموصل إليها وعدم الخوض فيه ، وأنها لا تتغير فيما تمنحه للوافدين عليها ، وهو : التجلد ، والشجاعة .

قال قابس : فما فائدة هذه الصلات ؟

قال الشيخ : انها تفيد من اتصل بها العلم اليقين بأنه لا يعتريه شر أبدا طول حياته . . . وأما وقوفها خارج الحظيرة ، فلتستقبل الوافدين عليها ، فتداويه وتسقيه القوة المنقية ، حتى إذا نقي ، أدخلته إلى مركز الفضائل .

قال قابس : وكيف ذلك ، فاني لم أفهم ؟

قال الشيخ : انك ستفهم إذا فرضنا امرءاً قد مرض مرضا

---

(١) لعلها : أمن .

شديدا ، فأتى الطبيب ، فأول ما يشرع فيه الطبيب أن يناوله دواء منقيا ، حتى يزيح عنه المرض ثم أخذ في علاجه ليرجع إلى ما كان عليه من الصحة ، فان لم يطع الطبيب هجره ، ولا جور ، فهلك من مرضه . وعلى النمط ما يفعله الادب الصحيح بمن يوافيه ، فانه يعالجه ، ويفيض عليه من قوته حتى يتقي ، ويلقي من نفسه جميع الشرور ، التي تعلقت به حين أتاه ، وهي : الجهل ، والسهو الذي تشربه من الغلة ، والتكبر ، والشهوة ، والخلاعة ، والغضب ، والحرص ، وبقية ما تعلق به حين مقامه في الحظيرة الاخرى .

قال قابس : نعم ، فاذا نقي فالى أين تنفذه ؟

قال الشيخ : تدخله إلى المعرفة وسائر الفضائل الباقية . . . أما ترى داخل الباب زمرة من النساء حسنات الهيئة ساذجات اللباس والزينة ، عاريات عما في غيرهن من التكلف ؟

قال قابس : نعم ، وما اسمهن ؟

قال الشيخ : أما التي تقدمهن ، فانها تدعي الباقيات ، فأخواتها . المروءة ، والعدل ، وحسن الخلق ، والعفة ، والاعتدال ، والحرية ، والقناعة ، والحلم . . . قال الشيخ : أولئك إن أخذنه ، أدينه إلى أمهن . . . وهي : السعادة . . . فاذا وصل إليها ، توجته هي وجميع الفضائل كما يتوج من غلب في أشد الجهاد . . .

قال قابس : وفي أي جهاد غلب ؟

قال : في أعظم جهاد ، فانه قهر السباع الضارية التي كانت تقهره ، وتعذبه ، وتستعبده ، فدفعها عن نفسه ، وسخرها وصيرها له

عبيداً، كما كان هو لها عبداً . . . فاذا أردت أن تعلم أسماءها فهي : الجهل ، والغفلة ، ثم الحزن وسوء الخلق ، والطمع ، وعدم الصبر على الشهوات وسائر أنواع الشرور ، فقد استولى عليها ، ولم تكن تقهره كما كانت من قبل .

قال قابس : أسألك أن تخبرني : ما قوة التاج الذي تتوج به السعادة من يصل إليها . قال الشيخ : إنه يفيد السعادة يا فتى ، فقد يصير المتوج به سعيداً مغبوطاً ، لا تتعلق آماله بغيره في إدراك السعادة ، بل قد يجدها من نفسه ولا يحتاج إلى غيرها .

قال قابس : فاذا توج ، ماذا يصنع . . . وإلى أين يكون مصيره ؟.

قال الشيخ : إلى الفضائل : إلى المحل الذي منه جاء ، ويرينه حال من بقي هنالك ، وما هم فيه من نكد العيش والشقاء ، وضلال السبيل ، هم : كالعبيد ، يسوقهم أعداؤهم حيث شاءوا ، فمنهم : من استولى عليه الشهوة ، ومنهم : من قادة الكبر ، أو الطمع ، أو العجب إلى غير ذلك . فقد يمكنهم التخلص مما وقعوا فيه حتى يسلموا ، بل لا زالوا مدة عمرهم في اضطراب ، فقد نسوا ما أوصاهم به الملك ، فلا يهتدون الطريق الموصل إلى السعادة .

قال قابس : هذا صواب :

المراجع

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ أخبار الحكماء بأخبار الحكماء :

القفطي / مصر ١٣٤٣ هـ

٣ ـ البدء والتاريخ

المقدسي/١٩٠٣ م/مطبعة برطرند/شالوت

٤ ـ البداية والنهاية في التاريخ

لابن كثير/١٣٥١ هـ/ القاهرة

٥ ـ تاريخ بغداد

الخطيب البغدادي/طبعة مصر .

٦ ـ تاريخ الفكر الفلسفي/الفلسفة اليونانية :

د . محمد علي أبو ريان/١٩٧٣

٧ ـ التمهيد

الباقلاني/القاهرة ١٩٤٧ م

٨ ـ دائرة المعارف الاسلامية :

نقل عباس محمود وآخرين .

٩ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب :

ابن الحنبلي/مصر ١٣٥١ هـ

١٠ ـ عيون الانباء في طبقات الأطباء :
ابن أبي أصيبعة/مصر ١٣٤٧ هـ
١١ ـ الفصل في الملل والنحل :
ابن حزم/مصر ١٣٤٧ هـ
١٢ ـ الفرق بين الفرق
للبغدادي/١٣٦٧ هـ
١٣ ـ فرق وطبقات المعتزلة :
تحقيق : د . علي النشار ، عصام محمد ١٩٧٢
١٤ ـ الفهرست :
ابن النديم/القاهرة/المكتبة التجارية الكبرى .
١٥ ـ كشف الظنون :
حاجي خليفة/طبعة الاستانة .
١٦ ـ مروج الذهب :
المسعودي/١٣٥٧ هـ القاهرة .
١٧ ـ الملل والنحل :
الشهرستاني/١٣٦٨ هـ القاهرة .
١٨ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال :
الذهبي ـ تحقيق : علي البجاوي .
١٩ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام :
د . علي سامي النشار/المعارف ١٩٦٦ .
٢٠ ـ وفيات الاعيان :
ابن خلكان/مصر ١٩٦٧ هـ .

21- Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers
باشراف : J. O. Urmson
22- Encyclopaedia of the social sciences
Editor in Chief: Edwin R. A. Selignan
Associate Editor: Alvin Johnson

فهرس الكتاب

رقم الإيداع ٤٧٠٠ / ٩٤
الترقيم الدولى ٨ ـــ ٤٨٩ ـــ ١٠٣ ـــ ٩٧٧

مركـــز الدلتا للطباعة
٢٤ شارع الدلتا ـــ اسبورتنج
تليفون ٥٩٥١٩٢٣

• إخوان الصفا • جالينوس •

• سقراط • أفلاطون • أرسطو • أفلوطين • الفارابي

هذا الكتاب

لقد حشد المؤلف فى مؤلفه التاريخى المخطوطى القيم اصناف متعددة لشتى المذاهب الفلسفية المزدهرة منذ مولد الفلسفة الهلينية اليونانية المعلمة وحتى الآن . والمعروف أن المسلمين قد التقطوا فى براعة وحذق فائق اصولها واستوعبوا دقيق الكلام والمنطق منها عن طريق حركة النقل والترجمة الشهيرة وقامت نتيجة لهذا الاتصال موجة من التساؤل والتعجب لم تهدأ ثائرتها حتى الآن ..

ودار محور ذلك كله حول : ما مدى العلاقة الدائرة بين الفكر اليونانى والاجتهاد الاسلامى ؟

وبمعنى آخر اشد صراحة وواقعية : هل الفكر الاسلامى عالة ؟

ولقد كان المحقق حريصا على مناقشة وتوضيح هذه المسئلة بعد سردها موضوعيا .

وبين طيات هذا التراث النادر يجد القارىء المتأمل ما يسعى وراء معرفته وما قرره المحقق مقابلة لما ذكره صاحب النص

ويلتقى القارىء العزيز خلال هذا التاريخ الخصب الحافل بأهم واكبر الشخصيات المؤثرة فى فكر الانسان وفلسفته .. وبين ثنايا ذلك كله .. يجد الإيمان بالله تعالى يشع مشرقا بفضل العقل الانسانى المبدع رغم محاولات يائسة تبددت لاصحاب المذهب الذرى المتجدد دائما بالباطل والذى يفضحه : نور الحق تبارك وتعالى اسمه .

أنكساغوراس • ديمقريطس • طاليس • السوفسطائيون •

• ابن سينا • ابن رشد •